Class 230.41 S Book Se 81
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

Luthers Theologie

Motive und Ideen

I.

Die Gottesanschauung

von

Erich Seeberg

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1929

Abgeschlossen liegt vor:

Otto Ritschl:

Dogmengeschichte des Protestantismus

Zuletzt sind erschienen:

3. Band: **Die reformierte Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung u. Entwicklung.** VIII, 458 S. 1926. 19 RM., Leinen 21,50 RM.

4. Band: **Das orthodoxe Luthertum im Gegensatz zu der reformierten Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus.** Mit Sach- und Namenregister zu Bd. 2–4. VIII, 493 S. 1927. 23 RM., Leinen 25,50 RM.

Früher sind erschienen:

1. Band: **Prolegomena. Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie.** X, 410 S. gr. 8°. 1908. 12 RM., geb. 15 RM.

2. Band: **Orthodoxie und Synkretismus in der altprotestantischen Theologie.** Die Theologie der Deutschen Reformation und die Entwicklung der lutherischen Orthodoxie in den philippistischen Streitigkeiten. VIII, 500 S. gr. 8°. 1912. 16 RM., geb. 19 RM.

(Der ursprünglich als 2. Band, 1. Hälfte bezeichnete 2. Bd. ist mit S. 500 abgeschlossen.)

Aus den neuesten Besprechungen:

Theol. Lit.-Ztg. 1928, Nr. 2: Am Schluß einer sehr eingehenden Besprechung des 4. Bandes schreibt Prof. Kattenbusch in Halle: „Das Werk als ganzes ist erstklassig, in jedem weiteren Bande wichtiger."

Theol. Lit.-Blatt 1928, Nr. 12: Prof. Hupfeld, Rostock, beginnt eine ausführliche Besprechung des 4. Bandes mit folgenden Sätzen: „Mit ganz besonderer Freude zeige ich diesen letzten, vorläufig abschließenden Band der großen, umfassenden protestantischen Dogmengeschichte an ... Der Verf. hat wohl damit recht, daß er die heute herrschende Stimmung als einer solchen minutiösen Untersuchung ungünstig charakterisiert. Es war ja auch nötig, daß in die schließlich ganz in psychologische und historisch-kritische Untersuchungen versandende Theologie ein Sturmwind hereinbrach. Andererseits kann aber auch jetzt nicht die Untersuchung der Grundlagen unserer protestantischen Position entbehrt werden. Es muß Theologen geben, die sich auch jetzt für solche Arbeit hingeben; sonst kommen in den heutigen Fragen Lösungen auf, die schon einmal ihre Unhaltbarkeit erwiesen haben. Zudem entsteht sonst eine leichtfertige Polemik, die allzu schnell über Probleme, die unsere Väter sehr sorgsam und sehr ernsthaft durchdacht haben, hinweggleitet. Auch gerade für die heutigen Dogmatiker und Ethiker ist deshalb das Studium eines solchen Werkes einfach grundlegend. Zudem ist vor allem dieser Band insofern von besonderer Bedeutung, als er sich gerade einem der heute akutesten Probleme widmet, nämlich der Frage des interkonfessionellen Ausgleichs. Es ist ungemein reizvoll, sich das Stockholmer und Lausanner Problem einmal durch das Hineinblicken in die Einigungsversuche des 17. und 18. Jahrhunderts beleuchten zu lassen. Man spürt dabei freilich vor allem, wie wenig Neues doch im Durchschnitt gedacht wird!"

Christliche Welt 1928, Nr. 11: „Dieser (3.) Band ist, wie seine Vorgänger, eine Frucht hingebenden Gelehrtenfleißes, aus sehr intensiven Quellenstudien hervorgewachsen und durchdringt in scharfsinniger Weise die Probleme."

Im Lutherischen Herold, Philadelphia 1928, schreibt Prof. D. J. L. Neve in einer unter dem Titel: „Ein Werk deutschen Fleißes" durch 4 Nummern laufende Abhandlung: „Es ist mir bei dem Studium des Werkes zum Bewußtsein gekommen, daß wir es hier mit einem literarischen *Schatz allerersten Ranges* zu tun haben."

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Luthers Theologie

Motive und Ideen

I.

Die Gottesanschauung

von

Erich Seeberg

1888-

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1929

230.41 S
Se31

86119

UNION THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Made in Germany.

Druck von Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

Werner Richter

Greifswald 1913 – Berlin 1928

Vorwort.

Ich beabsichtige nicht, wie die nähere Bestimmung des Titels dieses Buchs zeigt, eine ausgeführte „Theologie Luthers" zu schreiben; es kommt mir lediglich darauf an, die treibenden Kräfte der Theologie Luthers und ihre Zusammenhänge aufzuzeigen. Das Nichtausgesprochene, aber Vorausgesetzte ist doch bei jedem Denker das Entscheidende.

Das Material für weitere drei Bände, welche die Sakramentsidee, die Christologie und die Anschauung von Leben und Tod behandeln sollen, ist gesammelt und gesichtet.

Mein Weg zu Luther setzte bei Jakob Böhme ein; ich spürte die unmystischen Züge in seinem Denken und fand den Grund dafür in seinem Beeinflußtsein durch Luther. Die großen Luther-Monographieen von R. Seeberg und K. Holl, denen ich auch dort dauernd dankbar verpflichtet bleibe, wo ich von ihnen abzuweichen glaube, nötigten mich dann dazu, nun mir auch selbst durch systematische Quellenstudien ein eigenes Urteil und womöglich ein eigenes Lutherbild zu verschaffen. Ich wollte mich zunächst dem späten Luther zuwenden; aber ich sah bald, daß das ohne genauere Kenntnis des jungen Luther ins Leere führen mußte. Anderseits liegt mir auch in dieser Studie, wie jeder Leser merken wird, die Beschränkung auf den jungen Luther fern; gerade das scheint mir von Bedeutung zu sein, daß sehr wesentliche Züge im Gottesbild Luthers erst am Ende seiner mittleren Epoche deutlich entwickelt werden, obwohl sie in der Anlage bereits in der Frühzeit nachzuweisen sind.

Meine Methode muß sich selbst rechtfertigen. Sie betont mehr das Ideengeschichtliche als das Psychologische; und sie will auch Luthers historische Stellung mehr durch den auf der Analyse beruhenden Vergleich der Totalitäten als durch die bloß historisch-kritische Untersuchung der in einzelnen Stellen sich anzeigenden Beziehungen herausstellen. Ich hoffe ferner, daß sie auch bereits in dieser Studie etwas für die große Frage nach der Entwicklung Luthers aus seiner Jugend heraus abwerfen wird. — Daß es notwendig und nützlich ist, Luther selbst ausführlich zu Wort kommen zu lassen, das habe ich von K. Holl gelernt.

Die zitierten Stellen, die gelesen sein wollen, sind so zusammengestellt, daß sie gelegentlich absichtlich über das hinausführen, was sie an sich belegen sollen. — Wer mir endlich einen Vorwurf daraus machen oder den Verdacht der „Häresie" damit begründen will, daß ich auch bei Luther nach „Ideen" frage und auch seine Gottesanschauung mit diesen in innere Verbindung bringe, der mag das aus seiner eigenen Theologie heraus tun, aus der Luthers aber nicht.

Mit der mir während des Drucks bekannt gewordenen Literatur habe ich mich nicht mehr auseinandergesetzt; ich verspare mir das für die späteren Studien; ich denke dabei vor allem an C. Stange, Studien zur Theologie Luthers I, an F. Kattenbusch, Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, an R. Hermann, Willensfreiheit und gute Werke im Sinn der Reformation.

Für freundliche Hilfe bei der Korrektur danke ich Herrn cand. theol. Braunschweig, Assistent am kirchengeschichtlichen Seminar der Universität Berlin.

Berlin-Wilmersdorf, Dezember 1928.

E. Seeberg.

Inhaltsverzeichnis.

I. Typen der mittelalterlichen und der humanistischen Gottesidee.

	Seite
1. Thomas von Aquino . .	1—16
2. Gabriel Biel	16—31
3. Tauler	31—61
4. Erasmus und Luther . .	62—106

II. Luthers Gottesanschauung.

	Seite
1. Philosophische und religiöse Motive	107—140
2. Der verborgene Gott .	140—159
3. Gott und das Böse . .	159—182
4. Gott und seine Offenbarung	182—218

Berichtigungen.

S. 82, Z. 1: optimum statt optimun.
S. 82, Z. 19: legislatoris statt legistatoris.
S. 87, Z. 4: **dem** statt **da.**
S. 95, Z. 8: quietem statt quicteus.
S. 128, Z. 13: deitas statt deitus.
S. 110, Z. 4: Geistgedanke statt Geistesgedanke.
S. 173, Z. 4: in-wendig statt (bei Abtrennung) in wendig.

I. Die Gottesanschauung im Mittelalter.

1.

Um die Gottesanschauung Luthers zu verstehen und das Besondere auf dem Hintergrund der Beziehungen und Traditionen zu erfassen, wird es zweckmäßig sein, an einigen Typen die Züge des mittelalterlichen und zeitgenössischen Gottesbildes sich zu veranschaulichen, in dessen Wirkungen Luther groß und in dessen Einwirkungen er selbständig geworden ist.

Schon die Struktur des Teils der Summa theologica, der den Gottesbegriff behandelt, vermittelt uns einen Einblick in die Eigenart der Gottesidee bei Thomas von Aquino. Nach der Beantwortung der Frage nach der Existenz Gottes behandelt Thomas diejenigen Probleme, die man vielleicht unter dem Begriff der Gottesmetaphysik zusammenfassen darf; den Einschnitt in dem Artikel de deo bildet dann die quaestio 12: Quomodo deus a nobis cognoscatur, wo die bekannten Gedankengänge über die natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis entwickelt werden. Darauf folgt nach Erörterung der Eigenschaften Gottes (q. 13), womit das über die „Substanz" Gottes zu Sagende erschöpft ist, die Untersuchung alles dessen, was zum Wirken Gottes gehört, beginnend mit dem Wissen, und über den Willen und die Liebe zur Providenz und Prädestination gelangend. Dann schließt der ganze Artikel mit der Darstellung der Trinitätslehre. Zweierlei wird man aus dem Bau des Ganzen ablesen dürfen: einmal, der Thomistische Gottesbegriff ist nicht in der Linie der abendländischen Frömmigkeit erwachsen, deren Herz die praktische Frage nach der salus animarum ist, d. h. Thomas gewinnt Gott nicht aus den Erfahrungen des religiösen Lebens oder aus der kirchlich konzentrierten Betrachtung der Heilsgeschichte; im Vordergrund stehen für ihn die metaphysischen Probleme, und rational-metaphysische Ideen werden für ihn zur Leiter in den Gottesgedanken; selbst dort, wo die letzten Fragen des persönlichen Lebens erörtert werden wie in der quaestio 23 de praedestinatione, hat man den Eindruck, daß die großen Probleme des Denkens vor denen der Religion stehen, und es ist sehr charakteristisch, daß die

Prädestination quaedam pars providentiae ist[1]). Das liegt nun nicht bloß an dem konstruktiven Aufbau der Gotteslehre, wie er durch das Lehrbuch bedingt ist, sondern das bezeugt zugleich die Herrschaft des griechischen Geistes im Denken des Thomas. Sodann aber wird man aus dieser Struktur folgern dürfen, — Stellung und Bedeutung der q. 12 über die Gotteserkenntnis veranlassen dazu — daß auch die Aussagen über das „Wirken" Gottes, sofern sie über den durchaus nicht erschöpfenden Schluß von den Wirkungen auf die Ursache hinausgehen[2]), in das Gebiet der übernatürlichen Gotteserkenntnis hineingehören, wodurch wieder der eigentümlich rationale Zug des Thomistischen Gottesbegriffs unterstrichen wird.

Um an diese letzte Beobachtung anzuknüpfen, so kommt ja die natürliche Gotteserkenntnis bei Thomas durch den Schluß von den Wirkungen auf die Ursache zustande; freilich wird damit nur die Existenz der prima causa und ihre über alle Kreaturen hinausgehende Qualität bewiesen[3]); aber gerade hierin liegt die logische Möglichkeit für das Vorgehen des Thomas, der das „ganz Andere" per modum excellentiae et remotionis von den Kreaturen her erreicht, und der seine Eigenschaften aus der menschlichen Psyche durch einen erweiternden Analogieschluß bestimmt[4]). Man wird auf die logische Schwierigkeit dieses modus procedendi deshalb nicht zu stark den Finger legen dürfen, weil ja für die Thomistische Konzeption überhaupt Natürliches und Übernatürliches nicht im Gegensatz zueinander stehen. Aber man wird fragen müssen, ob nicht im Hintergrund der ganzen, durch den Begriff der prima causa bestimmten Gottesidee, nicht so sehr der christliche Schöpfungsgedanke[5]) als vielmehr der metaphysische Gedanke

[1]) summa theol. (ed Leonina) I, q. 23, art. 1: Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur; nam destinare est mittere.

[2]) s. th. I, q. 2, art. 2 ad 3: Et sic ex effectibus dei potest demonstrari deum esse; licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam. Vgl. s. th. I, q. 12, art. 12: Wir können Gottes Wesen nicht erkennen, quia creaturae sensibiles sunt effectus dei, virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota dei virtus cognosci.

[3]) s. th. I, q. 12, art. 12: Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod sc. omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod sc. ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit. Vgl. q. 2, art. 2.

[4]) s. th. I, q. 13, Art. 1; zum Analogieschluß vgl. q. 4, art. 3 ad 3.

[5]) Zur Verwertung des Schöpfungsgedankens im Gottesbegriff vgl. I, q. 5, art. 3.

ſteht, der auch das emanatoriſche Syſtem Plotins bedingt, daß die Urſache ſich niemals ganz in ihren Wirkungen erſchließt, ſondern immer gewiſſermaßen einen Überſchuß von Sein über ihre Wirkungen hinaus in ſich behält[6]). Das ſcheint in der Tat der Fall zu ſein, wenn man die in den Anmerkungen angeführten Stellen genau erwägt.

Überhaupt iſt die Thomiſtiſche Lehre von der Gotteserkenntnis durch griechiſche Philoſophumena beſtimmt. Wir finden hier jenen erkenntnistheoretiſchen Grundſatz, der theoretiſch auch das myſtiſche Syſtem beſtimmt, von dem ὅμοιον ὁμοίῳ γιγνώσκεσθαι, auf dem ja auch die Idee von der übernatürlichen Erleuchtung des Intellekts in Sachen der Gotteserkenntnis ruht[7]). So kommt die deiformitas, welche die Bedingung der Gotteserkenntnis iſt, zuſtande, indem der geſchaffene Intellekt durch das geſchaffene, aber übernatürliche göttliche Licht erleuchtet iſt, und gewiſſermaßen ein neues aprioriſches Vermögen empfängt — die fides infusa — welches das jenſeits des kategorialen Denkens liegende Unendliche wahrzunehmen vermag. Aber erſt im Jenſeits, in der visio beata, wird ſich das Weſen Gottes unmittelbar enthüllen[8]). Man wird

[6]) Licet autem effectus dependet a prima causa, causa tamen superexcedit effectum, nec dependet ab effectu. (s. th. III, q. 66, art. 11); vgl. s. th. III, q. 75, art. 5 ad 1.

[7]) Da alle Erkenntnis ſubjektiv bedingt iſt — cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis — muß Gott den Intellekt, der ſeine essentia ſchauen will, über ſeine naturalia hinausheben. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso (s. th. I, q. 12, art. 4). Da Gottes Eſſenz im Erkenntnisakt forma intelligibilis intellectus wird, muß der menſchliche Intellekt eine dispositio supernaturalis erhalten. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad dei essentiam videndam . . ., oportet, quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi (q. 12, art. 5). Das iſt die illuminatio intellectus. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est deo similes (ib.).

[8]) s. th. I, q. 12, art. 5 ad 3; vgl. q. 12, art. 13 und ad 1: Das lumen gratiae ſtärkt das lumen naturale in ſeiner intelligibilen Fähigkeit, aus den phantasmata der Sinnenwelt die conceptiones intelligibiles zu abſtrahieren, und formiert die phantasmata in der Imagination des Menſchen divinitus, wie das Beiſpiel der Propheten zeigt. So erkennen wir Gott vollkommener durch das Licht der Gnade, zwar nicht quid est, aber doch, indem uns reichlichere Effekte Gottes gezeigt werden, et inquantum ei aliqua attribuimus, ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut deum esse trinum et unum. — Gott per essentiam kann in dieſem Leben kein Menſch ſehen; denn der modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis; je mehr ſich die Seele vom Körperlichen trennt, mu ſo mehr wird ſie der intelligibilen Erkenntnis fähig werden (q. 12, art. 11).

übrigens schon hier auf den ganz griechischen Primat des Intellekts hinweisen dürfen, der die Thomistische Lehre von der Gotteserkenntnis durchzieht; die besondere Art des Erkennens, um die es sich hier handelt, wird nicht etwa durch die Heranziehung anderer Seelenkräfte erläutert, sondern durch die Annahme der übernatürlichen Steigerung der höchsten Seelenkraft im Menschen[9]).

Die psychologisch-religiöse Vertiefung oder Anschaulichkeit bringt Thomas durch einen andern Gedanken in seine Lehre von der Gotteserkenntnis hinein, der wieder überhaupt für sein Denken charakteristisch ist. Es ist das Bedürfnis des Menschen nach Gott, wie es sich im intellektuellen Seligkeitsverlangen und in der logischen Sehnsucht, außer den Wirkungen die Ursache zu sehen, äußert, das ohne die Erkenntnis unbefriedigt bliebe[10]); und die gleiche Reflexion auf die Sehnsucht des Menschen, in welcher sich der Grad seiner Liebe anzeigt, ermöglicht ihm letztlich, die Abstufung der Gotteserkenntnis bei den Menschen in

---

Das schließt nicht aus, daß alle Erkenntnis, auch die Vernünftige, auf einer participatio divini luminis beruht (q. 12, art. 11 ad 3). — Auch im lumen gloriae, das nicht infinitum ist, kann Gott, der infinitus ist, nicht „begriffen" werden. Kein geschaffener Intellekt sieht alles in Gott, auch nicht, wenn er Gott per essentiam sieht (q. 12, art. 7 und 8). Aber die visio Gottes ist nur im lumen gloriae möglich. Dicendum ergo, quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, sc. lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum . . ., non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest (q. 12, art. 2). Da Gottes Essenz ipsum esse ist, unde sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divini essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu (q. 12, art. 2 ad 3).

[9]) Der unkörperliche Gott kann nicht durch die Augen oder durch die imaginatio gesehen werden, sondern allein durch den Intellekt (s. th. I, q. 12, art. 3; vgl. art. 1); in der visio imaginaria wird — das ist für die Theorie der Mystik wichtig — nicht Gottes essentia gesehen, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repraesentans deum secundum aliquem modum similitudinis (q. 12, art. 3 ad 3).

[10]) Gegen den Einwand, daß Gott als actus purus, ohne jede Potentialität, in sich maxime cognoscibilis ist, während doch das in sich maxime cognoscibile dem gewöhnlichen Intellekt verschlossen ist, wie die Sonne, propter excessum intelligibilis supra intellectum, sagt Thomas: Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit vel in alio eius beatitudo consistet quam in Deo. Quod est alienum a fide. Denn in Gott ist die letzte perfectio der vernünftigen Kreatur. Intantum enim unumquodque perfectum, inquantum ad suum principium attingit (s. th. I, q. 12, art. 1).

der visio beata zu erklären[11]). Aus dem psychologischen Faktum des Verlangens des Menschen nach Gott, aus dem Bedürfnis also wird die Möglichkeit der Gotteserkenntnis postuliert.

Mit diesem Gedanken verbindet sich die Auffassung Gottes als des summum bonum; er ist das, weil er als prima causa efficiens alle Vollkommenheiten bewirkt und die Gutheit in den Dingen durch seinen Liebeswillen schafft[12]). Aber der Begriff „gut" kann auf Gott angewandt werden, weil zwischen appetibilitas und bonum ein Zusammenhang besteht. Die ratio boni besteht darin, daß es appetibile ist; appetibile ist aber etwas, soweit es vollkommen ist; vollkommen ist etwas, soweit es in actu ist. Also, in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens[13]).

Und hier eröffnet sich ein Blick in eine neue entscheidende Seite des Thomistischen Gottesbegriffs: Gott ist das Sein; oder, da alles, was ist, in actu ist, Gott ist der actus purus, und damit die reine Form, da alles, was wirkt, durch seine Form wirkt. Unfraglich kommt mit diesem Begriff der tiefste religiöse Gehalt der Gottesidee des Thomas zum Ausdruck, denn er faßt alles Lebendige als gottgewirkt auf; Gott ist die Lebenskraft, die dem Lebendigen näher ist als das eigene Bewußtsein, dieser auch bei Luther vorkommende Gedanke wird im Begriff des actus purus ausgesprochen[14]). Gott ist in den Dingen, nicht als pars essentiae, nicht als accidens, sondern sicut agens adest ei, in quod agit[15]). Ich stelle mir nicht die Aufgabe zu zeigen, wie

[11]) Die größere Kraft des einen Intellekts, Gott zu sehen, vor dem anderen schreibt sich nicht von der Natur des geschaffenen Intellekts, sondern von dem lumen gloriae her. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate; quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium, et desiderium quodam modo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius deum videbit et beatior erit (s. th. I, q. 12, art. 6).

[12]) s. th. I, q. 6, art. 1, 2, 3; Gott ist mit seinem Willen causa bonitatis; amor dei est infundens et creans bonitatem in rebus (q. 20, art. 2).

[13]) s. th. I, q. 5, art. 1 und 3. [14]) s. th I, q. 3, art. 2.

[15]) s. th. I, q. 8, art. 1: Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet, quod deus ei adsit, secundum modum, quo esse habet. Und da das Sein die intimste formale Kraft in den Dingen ist, unde oportet, quod deus sit in omnibus rebus, et intime. — Thomas erörtert in dieser quaestio auch die Frage nach der Ubiquität Gottes. Gott ist in omni loco, weil er in omnibus rebus est, ut dans eis esse et virtutem et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse et virtutem locativam (q. 8, art. 2). Außerdem deus omnem locum replet, nicht so, als ob er damit wie ein Körper die gleichzeitige Existenz eines anderen Körpers am selben Ort ausschließt, immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis,

Thomas von hier aus den Begriff der Einfachheit Gottes, seiner Vollkommenheit, seiner Unendlichkeit und seiner Unveränderlichkeit erreicht; nur darauf sei hier der Finger gelegt, daß die religiöse Kraft dieses Gottesgedankens in der begrifflichen Erfassung der Universalität Gottes besteht, wie sie durch den Begriff der prima causa und des actus purus gesichert ist. Die allumfassende Gewalt Gottes kann schwerlich zwingender und kraftvoller ausgedrückt werden. Und auch der Einwand dürfte nicht berechtigt sein, daß Thomas Gott als den ruhenden Beweger gedacht habe, der die Welt kausiert, ohne in ihr zu wirken. Denn wenn bei Aristoteles Gott als der actus purus das unbewegte, durch sein Dasein bewegende Prinzip ist, so ist bei Thomas der actus purus umgedeutet in die mit Willen verbundene Aktivität. Es ist ja wohl überhaupt eine der wichtigsten Aufgaben geistesgeschichtlicher Forschung zu zeigen, wie die Rezeption antiker und christlicher Begriffe durch ein neues Lebensgefühl die Umschmelzung und Umdeutung dieser Begriffe bewirkt. Und auch das wird man kaum begründen können, daß der Begriff des actus purus in seinem Gehalt durch die Kombination mit der Seinsmetaphysik entleert worden sei; denn die Seinsmetaphysik, die etwa in der Thomistischen Sakramentslehre eine so verhängnisvolle, primitiv-magische Empfindungen befördernde Rolle spielt, ist in der Gotteslehre grade durch den Begriff des actus purus und die Deutung, die dieser erfährt, ausgeschaltet; ja Thomas lehnt ausdrücklich die Anwendung des Substanzbegriffes auf Gott ab, den er dann freilich doch wieder etwa in der Definition des Denkens Gottes als seiner Substanz unbedenklich verwendet[16]).

quae replent omnia loca (ib.). So ist Gott in doppelter Weise in allen Dingen; einmal per modum causae agentis; dann sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu (q. 8, art. 3). Aber auch in den anderen Kreaturen ist Gott — gegen die Manichäer u. ä. — in seiner potentia, praesentia und essentia, wie ein König in seinem Reich durch seine Macht gegenwärtig ist (ib.). Die Ubiquität ist ein proprium Gottes, quia quotcumque loca ponantur, etiam si ponerentur infinite praeter ista, quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit deo et est proprium eius; quia quotcumque loca ponantur, oportet, quod in quolibet sit deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum (q. 8, art. 4).

[16]) s. th. I, q. 3, art. 5: Gott kann nicht ein genus substantiae sein; er kann überhaupt in keinem genus sein wie in einer species, cum in deo non adjungatur potentia actui; vgl. s. th. I, q. 14, art. 4, art. 1 ad 1.

Der eigentliche Mangel dürfte vielmehr in dem griechischen Intellektualismus liegen, der auch den Gottesgedanken bestimmt und damit den Persönlichkeitscharakter desselben verwischt. Man kann hier auf die Auffassung des Seins Gottes als seines Denkens — suum esse ⟨est⟩ suum intelligere[17]) — verweisen oder auf die Erkenntnis Gottes als die Bedingung für die Liebe Gottes oder auf die Deutung des göttlichen Kausierens als des schöpferischen Denkens[18]); aber man wird auch hier vorsichtig sein müssen; denn es liegt doch so, daß die Idee der Dinge als Gedanke Gottes nur dann Prinzip der Tätigkeit ist, wenn sie auch das Streben nach Verwirklichung, die inclinatio ad effectum, durch den Willen Gottes erhält; nur durch den göttlichen Willen wird die forma intellectus Lebensform oder Entelechie, die in dem Ding bleibt, dem sie das Leben verleiht[19]). Trotzdem wird man

[17]) s. th. I, q. 14, art. 5.

[18]) s. th. I, q. 14, art. 8: Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam; vgl. opera XVII (Antwerpen 1612) opusculum 61 fol. 79 v.: Antecedit igitur naturaliter cognitio et necessario dilectionem et concupiscentiam apprehensio: ratio est, quia vires ordinatae sunt cognitiva ante affectivam . . . Vis ergo deum amare et concupiscere, prius oportet cognoscere. — Da Gott actus purus ist, wodurch alle Potentialität in ihm ausgeschlossen ist, sind intellectus und intellectum in ihm identisch, und zwar so: ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus (q. 14, art. 2). Eben daraus folgt auch, daß das göttliche intelligere sein Sein selbst ist. Ferner: In deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse, . . . Unde, cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, . . . ex necessitate sequitur, quod ipsum eius intelligere sit eius essentia et eius esse. Et sic patet . . . quod in deo intellectus et id, quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem (q. 14, art. 4). — Als prima causa erkennt Gott auch anderes als sich. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur, quod ipsum esse causae agentis primae, sc. Dei, est eius intelligere. Unde quicumque effectus praeexistunt in deo sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso eius intelligere; et quod omnia in eo sint, secundum modum intelligibilem (q. 14, art. 5). Sic igitur dicendum est, quod deus seipsum videt in seipso, quia se ipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso (ib.). — Gegen Averroes' Theorie, daß Gott nur die allgemeine und nicht die spezielle Erkenntnis der Dinge habe, sagt Thomas: Oportet igitur dicere, quod alia a se cognoscat propria cognitione; non solum secundum quod communicant in ratione entis sed secundum quod unum ab alio distinguitur (q. 14, art. 6). Die Erkenntnis Gottes, die sich also mit derselben Fähigkeit auf die singularia erstreckt, ist nicht diskursiv. Deus non cognoscit per causam quasi prius cognitam effectus incognitos, sed eos cognoscit in causa (q. 14, art. 7, 10, 11).

[19]) Vgl. A. Dempf, Die Hauptformen mittelalterlicher Weltanschauung (1925) S. 163; s. th. I, q. 19, art. 4.

an der intellektualistischen Färbung der Thomistischen Grundbegriffe und damit auch seiner Gotteslehre nicht zweifeln dürfen. Der Lebensbegriff etwa ist nicht bloß durch die Idee der Selbstbewegung bestimmt, sondern das Leben Gottes ist eben sein Denken. Alles, was in ihm gedacht ist, ist zugleich sein Leben[20]). Thomas ist eben davon überzeugt, daß das Denken zwar nicht die bewegende Kraft im Bereich des geistigen Lebens ist, daß aber das Denken die vom Willen unbeeinflußte Grundlage bildet, an die sich das Wollen anschließen kann[21]). Aus der gleichen Seelenstimmung geht die, mindestens zeitliche, Überordnung des Wahren über das Gute hervor. Das Wahre bezieht sich auf das Sein an sich, das Gute auf das Sein, sofern es appetibile ist; wie die Erkenntnis dem Streben vorangeht, so steht auch das Sein als solches vor dem uns affizierenden Sein. Hier wird es deutlich, daß Thomas einen Wahrheitsbegriff hat, der auf dem Primat der theoretischen vor der praktischen Vernunft ruht, und der letzlich in einer Anschauung vom Sein begründet ist, die das affekt- ja qualitätslose Sein über das durch Trieb und Eigenschaft bestimmte Sein stellt[22]). Derselbe Intellektualismus wirkt sich auch in der Gestaltung des Begriffs vom liberum arbitrium aus. Wie die Rationalisten aller Zeiten, so hat auch Thomas das liberum arbitrium als die Fähigkeit des Menschen zu wählen gedacht; und das Wählen setzt ja das Scheiden und dies das Denken voraus. Der als Wahlfreiheit gedachte Wille hat mit dem eigentlichen Willen, der dem Trieb nahsteht, nichts mehr

---

[20]) s. th. I, q. 18, art. 1 und 3; vgl. art. 3 ad 2 und art. 4: Quicquid est in deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde cum omnia, quae facta sunt a deo, sint in ipso ut intellectu, sequitur, quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

[21]) Voluntas intellectum consequitur (s. th. I, q. 19, art. 1; vgl. art. 3 ad 6). Intellekt und Wille gehören zusammen, da jedes Ding nach seiner natürlichen Form strebt, sofern es sie nicht hat, um in ihr zu ruhen. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut sc., cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas. Auch in Gott. Sicut deum intelligere est suum esse, ita suum velle (q. 19, art. 1).

[22]) s. th. I, q. 16, art. 1; art. 3 ad 1: Wenn das Gute die ratio appetibilis hat, so hat das Wahre die ratio ad cognitionem. Et ideo sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum. q. 16, art. 3; vgl. art. 4: Cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum.

zu tun[23]). Ganz griechisch ist dann der Begriff der Seligkeit bei Thomas gedeutet. Wie das Vollkommenste in der intellektualen Natur die Denkfähigkeit ist, so besteht ihre Seligkeit im Denken[24]). Und auch Gott, in dem der Sache nach ein Unterschied zwischen Sein und Denken nicht besteht, kommt Seligkeit zu non secundum rationem essentiae sed magis secundum rationem intellectus[25]). Der Allmachtsbegriff — deus potest omnia possibilia absolute — zeigt, wie schon aus dieser Definition hervorgeht, abermals die gleiche intellektualistische Schranke. Denn die Grenze der göttlichen Allmacht ist das logisch Unmögliche[26]); und wenn Thomas auch den hier naheliegenden Gedanken ablehnt, daß die göttliche Ordnung in ihrer Weisheit und Gerechtigkeit die göttliche Macht begrenzt, so wirkt es doch eigentlich nur um so stärker, daß er — und wie unterscheidet er sich hier von den Späteren, die auch die logische Ordnung von Gottes Willen gesetzt sein ließen! — wie selbstverständlich die Logik als die Sphäre anerkennt, in die auch Gott gebunden bleibt[27]). Man sieht hier recht tief in den an Hegel erinnernden fundamentalen Glauben der früheren und der großen Scholastik hinein,

[23]) liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt (s. th. I, q. 22, art. 2 ad 4).

[24]) Seligkeit ist bonum perfectum intellectualis creaturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet, et cui competit, ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. q. 26, art. 1; vgl. art. 2: Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo.

[25]) s. th. I, q. 26, art 2 ad 1.

[26]) s. th. I, q. 25, art. 3; ferner: Quicquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum deus dicitur omnipotens. Und: Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur deus omnipotens; ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod non possunt fieri, quam quod deus non potest ea facere (q. 25, art. 2). — Der Einwand, daß Gott nicht allmächtig ist, weil er nicht sündigt, wird abgetan, weil posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae (q. 25, art. 3 ad 2). Vergangenes kann Gott nicht nichtvergangen machen, weil praeterita non fuisse contradictionem implicat, und weil der Widerspruch die Grenze Gottes ist (q. 25, art. 4); vgl. q. 25, art. 3 ad 4.

[27]) Ordo a divina sapientia rebus inditus, in quo ratio justitiae consistit . . . (vgl. q. 21, art. 4), non adaequat divinam sapientiam, sic ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Denn die ratio ordinis stammt vom finis; die göttliche bonitas als Ziel übertrifft das Geschaffene und ist ihm unproportioniert. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere. Unde dicendum est simpliciter, quod deus potest alia facere, quam quae facit (q. 25, art. 5; vgl. art. 6).

daß es im Universum vernünftig zugeht, und daß die Vernunft deshalb das Organ ist, mit dem das Universum bis in seine Tiefen und Geheimnisse hinein aufgeschlossen werden kann. Schließlich wäre noch auf den Glaubensbegriff hinzuweisen, den wir in seinen Verästelungen nicht näher erörtern wollen, von dem es aber doch auch heißt, daß fides cognitio quaedam est, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile[28]). Wir könnten die Reihe der Beispiele noch fortsetzen; aber das Gesagte wird genügen, um unsere These von dem intellektualistischen Grundzug des Thomistischen Denkens, der sich grade auch im Gottesbegriff auswirkt, zu beweisen. Und es ist keine Frage, daß eben dieser Intellektualismus die personale Fassung des Gottesgedankens erschwert; denn wo der Wille und mit ihm die Entscheidung fehlt oder zurücktritt, da wird die Tiefe des Begriffs der Persönlichkeit nicht erreicht.

Die Lehre des Thomas von den göttlichen Eigenschaften, die allgemein in der q. 13 de nominibus dei behandelt wird, setzt mit der Feststellung ein, daß die Namen Gottes keine Bezeichnung für seine Essenz sind, sondern daß sie seine Essenz erklären und seine in den Kreaturen repräsentierte Definition bezeichnen[29]). So sind also die Gott beigelegten Namen Ausdrücke einer Sache, aber sie sind nicht synonyma, weil sie die eine Sache unter verschiedenen rationes bezeichnen[30]). In diesen Ansatz kommt nun aber eine merkwürdige platonische Wendung hinein, insofern als die Eigenschaften Gott wohl nach der aus den Kreaturen gewonnenen Anschauung bezeichnen, als aber etwa die Aussage „Gott ist gut" Gott nicht einfach als Urheber des Guten bestimmt, sondern als den, in dem alles, was an Gutheit in den Kreaturen ist, präexistiert[31]). Die Realität der göttlichen Eigenschaften wird also da-

[28]) s. th. I, q. 12, art. 13 ad 1. [29]) s. th. I, q. 13, art. 1.

[30]) s. th. I, q. 13, art. 4.

[31]) s. th. I, q. 13, art. 2: Significant enim sic nomina deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsius repraesentant. Ostensum est autem supra, quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet: non tamen ita, quod repraesentat eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formae corporum inferiorum repraesentant virtutem solarem . . . Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant; imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. Cum igitur dicitur „Deus est bonus" non est sensus „Deus est

durch erhalten, daß in den fast „nominalistischen" Ansatz — die Eigenschaften, als „Erklärung" des in den Kreaturen unvollkommen „repräsentierten" Gottes — die platonische Präexistenzidee eingezeichnet wird, womit zugleich die Notwendigkeit der Schlußfolgerung via eminentiae bewiesen wird.

Ich kann so nicht finden, daß die Liebe bei Thomas, die zentrale göttliche Eigenschaft oder gar das Herz seines Gottesgedankens ist. Schon das gibt zu denken, daß die Liebe als primus motus voluntatis et cuiuslibet appetitivae virtutis definiert wird[32]), daß also die Ausführungen über die Liebe durch die eng damit zusammengeschlossenen über den Willen bestimmt sind. Auch hier wiegen also die philosophischen Interessen und Probleme vor, und die Definition der Liebe — jemanden lieben heißt velle ei bonum — zeigt die Richtung, in der sich die Thomistischen Fragen hier bewegen[33]).

Schließlich bleibt noch ein Problemkomplex zu erörtern, der durch die Stichworte Freiheit und Übel oder — anders gesehen — Providenz und Prädestination bezeichnet werden kann. Hier ist nun die deterministische Metaphysik des Thomas in den Vordergrund zu rücken[34]), in der die causae secundae als die Auswirkungen der causa prima erscheinen, ohne daß der strenge Zusammenhang mit der causa prima efficiens gelockert würde. Dementsprechend gibt es kontingentes Ge-

causa bonitatis", vel „Deus non est malus", sed est sensus „id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo".

[32]) s. th. I, q. 20, art. 1.

[33]) s. th. I, q. 20, art. 1 ad 3. — Gott liebt alles, was ist; denn alles, was ist, ist, da von Gott gewollt, gut. Et sic oportet, quod intantum habeat aliquid esse . . ., inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti vult deus aliquod bonum. Unde, cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est, quod deus omnia, quae sunt, amat (q. 20, art. 2). Auch die Sünder liebt Gott, inquantum sunt naturae aliquae, die ihr Sein von ihm haben; er liebt sie aber nicht als Sünder, da sie ja als solche nicht sind, sondern vom Sein abgefallen sind (q. 20, art. 2 ad 4). — Gott liebt auch alles aequaliter, sofern er uno et simplici actu voluntatis liebt. Da aber sein Wille der Grund alles Guten ist, in der Welt jedoch das Gute abgestuft vorhanden ist, liebt er einiges mehr als das andere, d. h. er will dem einem mehr Gutes als dem anderen, obwohl sein Wille allem gegenüber gleichmäßig angespannt ist. Et sic, ex hoc sunt aliqua meliora, quod deus eis maius bonum vult. Unde sequitur, quod meliora plus amat (q. 20, art. 4).

[34]) Vgl. R. Seeberg, Lb. der Dogmengeschichte [2.3.] III, 365ff.; s. th. I, q. 19, art. 6. Eine Veränderung des göttlichen Willens gibt es dabei nicht; Gott kann eine Veränderung — etwa die Aufhebung einmal gegebener Gesetze — wollen; das ist aber keine Veränderung seines Willens, sondern eine ewig gewollte Veränderung der Dinge (q. 19, art. 7 ad 3).

schehen im eigentlichen Sinn des Wortes nicht. Thomas mag zwischen einer absoluten und einer konditionalen Notwendigkeit unterscheiden[35]), aber Notwendigkeit ist eben beides; und die kontingente oder notwendige Art des Geschehens ist eben in dieser Art durch den göttlichen Willen bestimmt. Sequitur, quod non solum fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quae sic fieri vult[36]). Dabei handelt Gott nicht aus dem Zwang seiner Natur heraus, sondern er will mit seinem Willen, daß dieser die Ursache aller Dinge sei[37]). Und doch kennt Thomas eine Notwendigkeit in Gott; wie wir notwendigerweise unsere Glückseligkeit wollen, so will Gott notwendigerweise seine Gutheit; ja, die Analogie wird noch weiter getrieben: wie alles, was wirkt, von Natur etwas sich Ähnliches zu bewirken sucht, so will auch Gott das Fremde, sofern es auf die bonitas Dei als auf sein Ziel gerichtet ist; allerdings — und hier lockert sich die Analogie — die Gutheit Gottes kann für sich bestehen, und so will Gott auch das Fremde nur ex suppositione[38]).

Mit dieser durch den streng festgehaltenen und auf den Willen Gottes extendierten Kausalgedanken bestimmten Metaphysik ist die Idee der Providenz Gottes gegeben; sie ist der Ausdruck für die Komplementierung des Kausalgedankens durch den Finalgedanken. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur[39]). Die im allgemeinen wie im einzelnen von Gott geführte Zielstrebigkeit der Dinge, das ist die Providenz Gottes. Dreierlei ist nun hier hervorzuheben: Einmal, die Prädestination ist der auf die Heilsgeschichte

---

[35]) s. th. I, q. 19, art. 8 ad 3.

[36]) s. th. I, q. 19, art. 8 ad 2. — Vult autem quaedam fieri deus necessario et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea, quia deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit (q. 19, art. 8). Vgl. auch q. 22, art. 4 ad 3: Modus contingentiae et necessitatis cadit sub provisione dei, qui est universalis provisor totius entis.

[37]) Non igitur agit per necessitatem naturae, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius (s. th. I, q. 19, art. 4).

[38]) Unde videmus, quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile (s. th. I, q. 19, art. 2; vgl. q. 19, art. 3).

[39]) s. th. I, q. 22, art. 1.

bezogene Spezialfall der Providenz; praedestinatio est quaedam pars providentiae, und praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam, in mente divina existens[40]). Hier wird wieder der rationale, letztlich durch philosophische Interessen bestimmte Zug der Theologie des Thomas deutlich. Die im Willen Gottes ruhende Prädestination wird als die Anwendung der allgemeinen von Gott bewirkten Zielstrebigkeit der Dinge auf den speziellen Fall verstanden. Sodann, von der Providenz ist ihre Verwirklichung durch die „Regierung" zu unterscheiden. Die ratio ordinis rerum provisarum in finem geschieht unmittelbar durch Gott; aber die executio huius ordinis, d. h. eben die gubernatio, geschieht nicht unmittelbar, sondern so, daß Gott das Niedere durch das Höhere lenkt. Hier wird der Einfluß des Areopagiten sichtbar, der sich auch in der neuplatonischen Vorstellung von dem abgestuften und in dieser Mannigfaltigkeit die Einheit repräsentierenden Universum äußert; hiermit ist aber auch die innere Möglichkeit für die Anknüpfung des Gedankens von der Hierarchie oder der Kirche gegeben[41]). Endlich ist auf die Lösung des Problems des Bösen in diesem Zusammenhang einzugehen. Obwohl dem Menschen in diesem System einer deterministischen Metaphysik nur die psychologische nicht die metaphysische Freiheit bleibt, kann das Böse oder das Übel insofern aus der göttlichen Allverursachung herausgenommen werden, als es auf der göttlichen Zulassung beruht, die wegen der Harmonie des vielfach abgestuften Universums notwendig ist. Gott erlaubt das Böse, indem er den Menschen sich selbst überläßt[42]), und dieser Abfall dient der Vermehrung des Guten und der Fülle des Universums[43]). Logisch ermöglicht wird

[40]) s. th. I, q. 23, art. 1 und 2; vgl. q 24, art. 2.

[41]) s. th. I, q. 22, art. 3; q. 23, art. 5 ad 3.

[42]) Cum igitur deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum (s. th. I, q. 22, art. 2 ad 2). — Dicendum, quod in hoc, quod dicitur deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur, quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem; non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium . . . Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est, ut ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur; providentia enim hominis continetur sub providentia dei, sicut causa particularis sub causa universali (s. th. I, q. 22, art. 2 ad 4; vgl. q. 23, art. 3).

[43]) Necesse est autem, quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus; propter hoc quod res creatae ad sim-

diese Konzeption auf der einen Seite durch den christlichen Sündengedanken, weil nämlich das Sichselbstüberlassensein des Menschen seine natürliche Zukehr zu den Kreaturen bedeutet; ermöglicht wird sie dann aber auch durch die Idee der Individuation, daß nämlich die eine und einfache Gottheit in der Vielförmigkeit der Einzelwesen, die notwendigerweise unvollkommen ist, abbildlich dargestellt wird. So wird an diesem Punkt der strenge Kausalzusammenhang zwar nicht aufgehoben aber doch gemildert. Das Böse hat keine ratio auf Gott, es ist nicht Leben in ihm, und wird von ihm auch nur per rationes bonorum erkannt[44]). Gott will auch das Böse nicht; sed malum naturalis defectus vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult poenam et nolendo ordinem naturae servari vult quaedam naturaliter corrumpi[45]).

Die Prädestination, deren Zusammenhang mit platonischen Hilfsgedankengängen[46]) nicht übersehen werden darf, und in der, analog der Gliederung des Begriffs der Providenz, die Berufung und Verherrlichung als „Exekution" der Prädestination[47]) geschieden werden muß, setzt die Wahl und Liebe Gottes voraus; und zwar geht in Gott, anders als im Menschen, die Liebe der Wahl und die Wahl der Prädestination voraus[48]). Dabei ist es unmöglich, wenn man wenigstens den Effekt der Prädestination im ganzen beurteilt, daß dieser Effekt irgendwelche, durch die göttliche Präszienz vermittelten Ursache in unserem

---

plicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur (s. th. I, q. 23, art. 5 ad 3).

[44]) s. th. I, q. 18, art. 4; vgl. q. 20, art. 1: Bonum autem principalius et per se est objectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, inquantum sc. opponitur bono.

[45]) s. th. I, q. 19, art. 3; vgl. art. 9 ad 3: Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri; sed vult permittere mala fieri; et hoc est bonum.

[46]) Zu dem Ziel, das die menschliche Natur aus eigener Kraft nicht erreichen kann, muß sie wie ein Pfeil vom Schützen entsandt werden. Cuius quidem transmissionis ratio in deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae praedestinatio nominatur; nam destinare est mittere (s. th. I, q. 23, art. 1).

[47]) s. th. I, q. 23, art. 2. [48]) s. th. I, q. 23, art. 4.

Verhalten hat; denn auch die Vorbereitung auf die Gnade ist bereits ganz und gar Wirkung der Prädestination Gottes[49]). Werke und Gebete kaufieren die Prädestination und ihren Effekt nicht — sie reichen in die Sphäre der praeordinatio Gottes nicht hinauf — aber sie sichern die Erfüllung ihrer Wirkung[50]). Man sieht also, daß Thomas — und seine Polemik gegen Origenes, der die Entscheidung in die Präexistenz verschiebt, gegen Pelagius, der die präexistierenden Verdienste dieses Lebens als Ursache für den Effekt der Prädestination ansieht, und gegen alle die, welche die prädestiniert sein lassen, von denen Gott weiß, daß sie die Gnade gut brauchen werden, bestätigt das — eine Lockerung der Prädestination nicht zugibt[51]).

Dementsprechend wird auch die Reprobation gefaßt; die logische Stringenz kommt auch in sie durch die Beziehung auf die Providenz hinein. Zur Providenz gehört aber wie die Ordnung von Menschen auf die Seligkeit so die Zulassung des Abfalls einiger von diesem Ziel. So ist die Reprobation pars providentiae respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt[52]); und sie ist mehr als bloße Präszienz; denn sie enthält in sich den Willen zuzulassen, daß jemand in Schuld verfällt, und diese Schuld zu strafen. Wenn freilich die Prädestination die Ursache der Gnade ist, so ist die Reprobation nicht Ursache der aus freiem Willen entstehenden Schuld, sondern nur causa derelictionis a deo; sie ist Zulassung des Falls, aber nicht Ursache, indem Gott den Menschen sich selbst überläßt[53]).

Den Einwand, daß damit die göttliche Gerechtigkeit gefährdet sei,

---

[49]) s. th. I, q. 23, art. 5.

[50]) Quia providentia, cuius praedestinatio est pars, non subtrahit causas secundas, sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subjaceat providentiae. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causae naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent, ita praedestinatur a deo salus alicuius, ut etiam sub ordine praedestinationis cadat quicquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriae vel aliorum vel alia bona ... Unde praedestinatis conandum est ad bene operandum et orandum, quia per huiusmodi praedestinationis effectus certitudinaliter impletur (q. 23, art. 8).

[51]) q. 23, art. 5. — Über die Zahl der Prädestinierten meint Thomas nach dem Referat verschiedener Ansichten: Sed melius dicitur, quod soli deo est cognitus numerus electorum in suprema felicitate locandus (q. 23, art. 7).

[52]) q. 23, art. 3; vgl. q. 23, art. 3 ad 1.

[53]) q. 23, art. 3 ad 2. — Unde licet aliquis non possit gratiam adipisci, qui reprobatur a deo, tamen quod in peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit. Unde et merito sibi imputatur in culpam (q. 23, art. 3 ad 3).

löst Thomas mit dem Hinweis darauf auf, daß die ratio von Prädestination und Reprobation der göttliche Wille ist, wie es vom Willen des Künstlers abhängt, den Stein an dieser oder jener Stelle der Mauer einzufügen. Außerdem kann von Ungerechtigkeit da keine Rede sein, wo es sich um Gnade handelt. In his enim, quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus[54]). Es ist letztlich eine nicht auf das Einzelne, sondern auf das Ganze eingestellte Anschauungsweise, die hinter diesen Gedankengängen steht, wie sie für den Thomistischen Gottesgedanken überhaupt charakteristisch ist. Auch das entspricht unserer Beobachtung, daß die Gottesidee des Thomas nicht aus der Reflexion auf das Heil des einzelnen, sondern, philosophisch, aus metaphysischen Erwägungen über das Universum und sein Leben hervorgegangen ist[55]). Und es paßt hierzu, daß auch die bekannten Erwägungen über das Eine und das Viele — die starke Betonung der Einfachheit Gottes — und über den Zusammenhang von Anfang und Ende zu den bestimmenden Motiven des Thomistischen Denkens über Gott gehören[56]).

2.

Wenn wir dazu übergehen, den Gottesgedanken Gabriel Biels darzustellen, so geschieht das natürlich nicht um der Leistung Biels willen sondern wegen seiner „zufälligen" geschichtlichen Stellung und Bedeutung; die Ursache ist — kurz gesagt — die Beziehung zu Ockam — als Epitome aus Ockam hat Biel selbst seinen Prolog und sein ganzes Werk bezeichnet[1]) — und die Beziehung zu Luther, der das dem Re-

[54]) q. 23, art. 5 ad 3.

[55]) Praeordinavit enim, in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi; quae sc. habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot sc. sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum vel culicum ... est per se praeordinatus a deo; sed tot ex huiusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, inquantum huiusmodi, incorruptibiles sunt, et potissime illae, quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem (q. 23, Art. 7; vgl. die in Anm. 43 wiedergegebene Stelle).

[56]) q. 23, art. 5 ad 3; q. 12, art. 1.

[1]) Finem habet in his notatis, quam breviter et succincte epitoma prologi admodum diffusi venerabilis inceptoris Guil. Ockam, ubi studiosus lector latius

pertorium oder Collectorium gleichende Lehrbuch fast auswendig gewußt haben soll[2]).

Die Analyse der Struktur der Bielschen Gotteslehre zeitigt zwei wichtige Ergebnisse. 1. Der Gottesgedanke wird nicht mehr von dem Begriff der Kausalität aus erreicht; die Philosophie kann nicht beweisen, daß Gott auch sich selbst alles kausiert im Hinblick auf die faktisch vorhandenen zweiten Ursachen; sie kann auch nicht beweisen, daß Gott contingenter kausiert, geschweige denn daß er jeden Effekt der zweiten Ursachen kausiert[3]). Gewiß, daraus folgt in der bekannten Weise, daß Gott als prima causa geglaubt werden muß, aber deus non est causa prima duratione in causando; patet, quia, dum causa secunda causat, non prius causat quam causa prima, sed simul causant; quamvis deus possit et prius et se ipso causare[4]). Es ist keine Frage, daß durch die Zerstörung der natürlichen Theologie nicht bloß der Schöpfungsgedanke verflüchtigt, sondern auch der Gottesbegriff entleert wird; denn ein Gott, der nicht in erster Linie als Verursacher des Lebens gedacht wird, verliert seinen Inhalt und wird zum fernen Gegenstand unseres Strebens gemacht. Der Gottesgedanke wird also — und die Ansätze dazu haben wir bereits in der Darstellung der Thomistischen Theologie herausgearbeitet — vom Begriff des Ziels aus erreicht; mit Ausführungen über deo uti und deo frui beginnt die Untersuchung der Gottesfrage bei Biel[5]). Wenn die vernünftige Kreatur, wie die Erfahrung zeigt, von sich aus nur auf sich selbst gerichtet ist, um sich und das Gute, das sie hat, zu erhalten, so kann und muß sie doch in freiem und vernünftigem Streben auf Gott als auf das letzte Ziel hinstreben.

---

invenire potest, quod hic truncatim proponitur, paucis adjectis et quibusdam mutatis (in sententias 1574, Brixen, Prol. S. 36). Über Biel vgl., außer den bekannten Untersuchungen und Darstellungen von Hermelink, Ritter und R. Seeberg, neuerdings Joh Haller, Die Anfänge der Universität Tübingen 1477–1537 (1927) S. 153ff., bes. 161ff., und F. W. Schmidt, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung (Th. Studien und Kritiken 1920/21). Sch. scheint mir freilich die Prädestinationslehre Biels nicht ganz zu treffen. Eine Monographie über Biel ist ein dringendes Bedürfnis.

[2]) Corp. ref. VI,159.

[3]) Die Allmacht Gottes kann von der Vernunft nicht erschlossen werden, quia non potest naturali ratione probari, quod deus causat se solo omnia de facto, cum illud sit falsum ... nec potest probari, quod concurat immediate, effective ad effectum cuiuslibet causae secundae. ... Cum ergo non potest probari, ratione naturali, quod deus sit causa contingenter causans, non potest probari, quod sit causa sufficiens se solo producere omnem effectum producibilem (I, d. 42, q. 1).

[4]) I, d. 45, q. 1. [5]) I, d. 1, q. 1–6.

Und zwar ist das letzte Ziel und der Gegenstand der fruitio Gott selbst und nicht die visio beata[6]). Diese analytische Umarbeitung der Theologie bedeutet nun aber zugleich eine Verinnerlichung und Verpersönlichung der Gotteslehre, die jetzt auch primär mit dem Heilsstreben des Menschen und mit der Heilsgeschichte in Zusammenhang gebracht wird; auf der andern Seite ist bei diesem modus procedendi die Gefahr des Eudämonismus und die Auffassung Gottes als des „Glücksgaranten" der Menschen fast unausweichlich. Fragt man nach der Ursache dieser Umwandlung der Methode, so ist man, abgesehen von den eben angedeuteten theologiegeschichtlichen, aus der Dialektik der Ideenbewegung sich gestaltenden Zusammenhängen, grade im Hinblick auf die persönliche Verbundenheit Biels mit den Brüdern vom gemeinsamem Leben, geneigt, an Einflüsse der Mystik zu denken. Darauf führt nicht bloß der Begriff der fruitio dei, sondern auch die Behandlung der Frage, ob in jeder Kreatur die Spur der Trinität vorhanden sei, wie sie dann mit Hilfe der Begriffe vestigium und imago, im Hinblick auf die similitudo dei, durchgeführt wird[7]). Man wird das umso mehr unterstreichen müssen, als die platonische Vorstellung vom Bild Gottes in den Kreaturen und die Spekulation von Urbild und Abbild an sich der philosophischen Grundhaltung des Nominalismus diametral entgegengesetzt ist und wie ein Fremdkörper im System wirkt. Auf diesen Zusammenhang mit der Mystik führt auch die Methode der Gotteserkenntnis. Hier fällt einmal die mit der Betonung der causae secundae in Verbindung stehende Nüancenverschiebung auf, daß wir Gott nicht aus den Wirkungen, sondern aus den Kreaturen erkennen; ad cognitionem autem divinorum non nisi ex creaturis ascendimus[8]). Sodann aber haben wir von Gott nicht absolute adäquate Begriffe; und wer gar an der realen Qualität der Begriffe im Geist festhält, der leugnet die Erkenntnis Gottes in sich selbst; wir sind vielmehr vor allem auf die

---

[6]) I, d. 1, q. 4. Solus deus est propter se ut summum bonum diligendus sine relatione in aliud, ergo eo solo est fruendum. — Die Frage, ob Gott oder Gottes Essenz genossen wird, entscheidet Biel, quod omnis fruens essentia fruatur qualibet persona et fruens una persona fruatur essentia et etiam qualibet alia persona; essentia divina identificat sibi omnia, quae vere et realiter sunt in divinis; quicquid enim in deo est, deus est, et ita divina essentia.

[7]) I, d. 3, q. 9; nur in dem Sinn ist die Spur der Trinität in jeder Kreatur, als die partes vestigii in creatura non distinguuntur realiter, sed unum aliquod in creaturis sortitur. Diversa nomina, ex quibus intellectus potest rememorari diversa appropriata . . . de personis divinis.

[8]) I, d. 30, q. 4.

negativen Begriffe in der Gotteserkenntnis angewiesen[9]), und die Gottesgewißheit ergibt sich für uns nur aus der intuitiven Erkenntnis des Seligen[10]). 2. Aus der analytischen Umgestaltung der Gotteslehre und aus den ihr zu Grunde liegenden Denkmotiven ergibt sich die Umformung des Aufrisses der Theologie gegenüber dem von Thomas dargebotenen. Auch hier liegen verdeckt die Möglichkeiten zur Umformung schon bei Thomas vor; aber es ist doch eben ein Novum, daß der trinitarische Gottesbegriff nicht mehr von der philosophischen Gotteserkenntnis geschieden wird, sondern im Anschluß an die Frage nach dem vestigium dei in creaturis, in der Gotteslehre ungeschieden und ungetrennt, behandelt wird. Diese Anordnung ist der Ausdruck für den Grundgedanken, daß die Gotteslehre an keinem Punkt dem Verstand zugänglich ist, sondern von Anfang bis zu Ende auf Glauben beruht; nicht bloß die Trinität ist „übernatürlich" und nur dem Glauben zugänglich, sondern auch die Auffassung Gottes als der prima causa oder als des ultimus finis. Und man mag noch so sehr die Gewißheitskraft des Glaubens betonen, auf das Ganze gesehen ist es zweifellos so, daß diese Anschauung die Verengerung oder Verflüchtigung der Fundamente der Gottesidee verrät. Die Tendenz, Gott in die Ferne zu rücken,

---

[9]) I, d. 3, q. 2: 1. Nec deus nec aliquid, quod est realiter deus sive dicatur, et sit essentia sive quidditas . . . naturaliter potest hic pro statu viae cognosci in se a nobis sive distincte . . ., quia nihil materialiter cognosci potest in se, nisi cognoscatur intuitive. 2. Essentia vel quidditas divina potest a nobis cognosci in aliquo conceptu non solum simplici communi deo et creaturis sed etiam composito proprio deo, cuius partes sunt naturaliter abstrahibiles a rebus. 3. Deus est cognoscibilis a nobis in conceptu aliquo simplici connotativo vel negativo, quo modo repraesentatur a signo incomplexo ad placitum instituto; ut conceptus huius signi sumitur, primum, prima causa, increatum, immortalis, immutabilis, incausabilis, aeternus . . ., quia potest cognosci, quod conceptus huiusmodi simplices praedicantur de ente particulariter, ut aliquod ens est simpliciter immutabile etc. Et per hoc cognoscitur deus in conceptu tali, quia illud ens, de quo verificatur illa particularis propositio, non est nisi deus.

[10]) Die Frage, ob Gottes Sein durch sich selbst bekannt sei, wird mit der Feststellung eröffnet, daß per se notum nicht von einer Sache, sondern von einer propositio ausgesagt werden muß (d. 3, q. 4). Dann die Schlüsse: 1. Propositio ‚deus est', quam pro statu isto formamus, non est per se nota. Probatur, quia est dubitabilis. Dixit enim insipiens . . . non est deus. 2. Propositio ‚deus est', quam format beatus cognoscens divinam essentiam in se, est per se nota. Probatur, quia beatus eam formans ei necessario assentit. Non enim potest dubitare deum esse, qui habet dei notitiam intuitivam sive abstractivam. 3. Propositio ‚deus est', quam nos habemus, est demonstrabilis per illam, quam habet beatus. Diese propositio wird dann widerlegt.

bricht hervor. Dabei ist aber nicht zu verkennen, daß die für die Konzeption dieses Gottesbegriffs bedeutsame mystische Verbindung der Kreaturen mit Gott und die Abhängigmachung der ganzen Gottesidee von der erleuchtenden Kraft des Glaubens die Verinnerlichung der theologischen Begriffe und ihre Bildung im Zusammenhang mit dem Heilsleben bewirkt oder doch befördert. Man könnte also sagen, daß die nominalistische Gotteslehre die Wendung vom Griechisch-Intellektualistischen fort und zum spezifisch Okzidentalisch-Heilsmäßigen hin bedeutet. Auch die Struktur der Trinitätslehre, die mit erkenntnistheoretischen Überlegungen beginnt und mit einer Darstellung der Bekehrung endet, zeigt diese Verinnerlichung und Verpersönlichung der Gedankenwelt an, beweist aber zugleich, daß die theologischen Begriffe grade bei dieser Tendenz in der Gefahr stehen, Reflexe der menschlichen Seele und Symbole ihrer Gesinnung zu werden.

Und das führt auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Hier greift deutlich die nominalistische Stellung zu der Universalienfrage in den Gottesbegriff ein. Da nun universale est aliquid existens subjective in anima[11]), so ist es klar, daß ex natura rei ein wirklicher Unterschied zwischen der göttlichen Essenz und ihren Attributen nicht zu statuieren ist. Die göttlichen Eigenschaften, die Zeichen für eine und dieselbe Sache sind, sind Spiegelungen unseres sich ändernden Bewußtseins von Gott. Die Eigenschaften Gottes sind also nomina, und die auf Zeitliches bezogenen „Namen" wie der des Schöpfers oder der Zuflucht nihil important, quod deo accidit, sed referuntur ad creaturam, quae mutatur[12]). So bleibt für Gott als wesentlich nichts übrig als die Behauptung seiner Einheit. Und wieder verbinden sich die logischen Konsequenzen des Nominalismus merkwürdig mit den Tendenzen der Mystik in der Gestaltung des Gottesbildes: Gott ist der Eine, Unzugängliche, Unbekannte; und die Aussagen, die wir über ihn machen, sind Namen, die wir, der eigenen Seelenstellung gehorchend, dem Unbegreiflichen beilegen. Es ist der unbekannte Gott des von der Mystik beeinflußten Nominalismus, dem Luther gegenüber gestanden hat[13]).

[11]) I, d. 2, q. 8; vgl. d. 2, q. 1.

[12]) I, d. 30; unde universale non est in re nec realiter nec subjective, nec est pars singularis, respectu cuius est universale non plus quam vox est pars sui signati (d. 2, q. 7).

[13]) I, d. 3, q. 3: De deo non potest haberi conceptus absolutus convertibilis cum deo vel adaequatus . . . De deo possunt haberi plures conceptus connotativi tam simplices quam complexi, tam convertibiles quam non convertibiles. Hi con-

Dieser Eindruck von dem Gottesbegriff Biels wird unterstrichen und doch wieder modifiziert durch seine Ausführungen über die potentia dei absoluta und ordinata. Hier wird die von Duns Scotus herkommende Tradition wirksam mit ihrer starken Betonung des Willens in Gott, der dann der kirchliche Positivismus entspricht, d. h. die Auffassung, daß sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch in einer positiven, vom göttlichen Willen gegebenen Ordnung abspielt. Dabei wird aber die fundamentale Unbegreifbarkeit Gottes durch den Begriff der potentia dei absoluta festgehalten, kraft welchen, durch keine Notwendigkeit bestimmten und in sich unbestimmbaren, schlechthin kontingenten Willens, Gott jenseits aller Vernunft und aller kirchlichen Ordnung gestellt wird. Nach dieser potentia dei absoluta kann etwa jemand Gott angenehm sein, der durch keine Gnade formiert ist, und Gott kann ihm in puris naturalibus, id est non habenti illam formam, die Seligkeit geben; freilich de lege ordinata kann niemand Gott angenehm sein, non habendo in se qualitatem aliquam infusam, quae sit charitas vel gratia; allerdings kann dieser Schluß mit Hilfe der natürlichen Vernunft nicht bewiesen werden, quia non potest concludi ratione naturali, quod sit aliquis habitus infusus[14]). Die Allmacht Gottes ist schlechterdings an keine Ordnung gebunden und daher unserem Begreifen vollkommen entzogen. So sehr der Gedanke vom fernen Gott dazu führen konnte und dazu geführt hat, die natürlichen Mächte des wirklichen Lebens als die entscheidenden und selbständigen Bewirker des entgotteten Lebens zu verstehen, so sehr hat dieser Gedanke ursprünglich jede Regellosigkeit und Unbegreiflichkeit des Lebens unter die Idee der ungebundenen, aber allumfassenden Kraft Gottes stellen wollen[15]). Es ist die Empfindung von der absoluten

ceptus, licet nihil diversum important in deo, tamen quia connotant creaturam, possunt esse distincti secundum distinctionem creaturarum, quam connotant.

[14]) I, d. 17, q. 1; Deus quemcumque beatificat, mere contingenter libere, et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacumque forma vel dono collato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam aeternam.

[15]) I, d. 17, q. 1: Deus nulla forma nec naturali nec supernaturali necessitatur ad vitam aeternam, sed sicut libere et contingenter infundit gratiam ex sua benignitate, ita concessa quacumque forma, adhuc libere et misericorditer de sua gratia dat vitam sempiternam; et semper (sine sui injustitia) posset non conferre; ipse enim est cui nullus dicere potest, cur ita facis, et quaecumque facere potest, faciendo justa sunt, et juste sic ea facit. Vgl. d. 43, q. 1: Deus potest facere aliquid vel aliqua, quod non facit; et aliter producere quam producit. Patet, quia contingenter causat; ergo potest causare et non causare sic et aliter;

Ferne und Überlegenheit des unbekannten Gottes, die sich in diesem Begriff abspiegelt. Biel hat sich auch nicht gescheut, die Konsequenz aus diesem Gedanken zu ziehen; Gottes absoluter Wille ist auch nicht an die Logik oder an die Moral gebunden; sola voluntas divina est prima regula omnis justitiae. Die logische und moralische Ordnung der Welt wird vielmehr erst durch diesen Willen Gottes willkürlich als solche gesetzt und legitimiert. Es ist also richtig, wenn man sagt, Gott kann nicht gegen die Logik, aber recta ratio, quantum ad exteriora, est voluntas dei; non enim habet aliam regulam, cui teneatur se confirmare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium; nec enim quia aliquid rectum est aut justum, ideo deus vult; sed quia deus vult, ideo justum et rectum[16]). Mit diesen, auch an Luther erinnernden, Gedanken kommt die Tendenz in der christlichen Frömmigkeit zum Ausdruck, für die es wesentlich ist, das Nichterreichtwerden Gottes durch Denken und Glauben, sein sich nicht Erschöpfen in den von ihm gewollten Ordnungen und Offenbarungen, seine unaufhebbare Ferne und Fremde, zu betonen; und in der kirchlich notwendigen Ergänzung dieser Vorstellung durch die Idee von der potentia dei ordinata spricht sich die andere, rationalere Tendenz der christlichen Religion aus, die Gott innerhalb der von ihm gegebenen Ordnungen und Gesetze glaubt erreichen, ja bestimmen zu können, für die also die Voraussetzung notwendig ist, daß Gott sich in den endlichen Formen manifestiert, so daß diese ihn tragen und damit selbst ewig werden. Die Unterscheidung zwischen dem „absoluten" und dem „ordentlichen" Gotteswillen ist also doch mehr als ein logisches Spiel oder eine Verlegenheitsauskunft; sie ist der Niederschlag zweier Frömmigkeitsweisen, die nicht bloß im Nominalismus miteinander verbunden sind. Es wird sich auch zeigen, daß es Biel nicht gelungen ist, die Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen — wir können sie vielleicht in einer gewissen Verkürzung auf die Formel Macht und Moral bringen — zu schließen; sie zeigt sich deutlich in der Diskrepanz zwischen dem absoluten göttlichen Willen, durch dessen Setzung das Gute erst gut wird, und zwischen dem

also gilt auch: Deus potest aliquid facere, quod non est justum fieri a deo; si tamen faceret, justum esset fieri. Unde sola voluntas divina est prima regula omnis justitiae.

[16]) I, d. 17, q. 1. Posset ergo annihilare diligentem se; quod si faceret, non injuste faceret, quia nemo ei dicit, cur ita facis ... Per hoc ... dicitur, quod bonum est deo acceptum et placitum generali complacentia, seu etiam speciali, illa videlicet, qua vult ipsum esse tale bonum. — Freilich nach der lex dei ordinata setzt jeder actus meritorius die charitas creata voraus.

Moralismus der Heilsordnung, in der die Prädestination immer wieder durch den Gedanken von der Präszienz der Verdienste abgestumpft wird[17]). Und der unheimliche Hintergrund auch der ersten Vorstellungsreihe bleibt der Gedanke, daß auch die Allmacht Gottes unbeweisbar bleibt, da Gott als prima causa unbeweisbar ist, daß sie sich nur dem Glauben erschließt, und daß dieser Glaube bestimmt wird durch die kirchlichen Autoritäten, die wieder ohne den Glauben nichts sind[18]).

Schon diese Ausführungen zeigen, wie stark der Gottesgedanke Biels durch den Begriff des Willens bestimmt ist. Gottes Wille, nicht sein Wissen bewirkt das Sein[19]); der Wille Gottes und sein Sein sind identisch, weil es einen Unterschied zwischen Sein und Wollen in Gott nicht geben kann; Ursachen für dies göttliche Wollen kann niemand angeben, da es ewig und unveränderlich ist[20]). Und doch ist die intellektualistische Tradition auch hier mächtig genug; denn die essentia simplicissima ist das Wissen in Gott, wenn auch diese These rein positivistisch aus den Autoritäten der Schrift, der Väter und — bezeichnenderweise — auch der Philosophen abgeleitet wird. In diesem Zusammenhang wird dann auch unter Polemik gegen Averroes an der alten Behauptung festgehalten: Deus intelligit omnia alia a se clarissime et distincte[21]).

---

[17]) Multa potest deus facere, quae non vult, et multa dimittere, quae facit; et tamen eius voluntas nec alia nec nova nec mutabilis esse potest. Licet quae deus facit aut dimittit, juste facit et dimittit; tamen si alia faceret aut dimitteret, juste ea faceret vel dimitteret. Non res ipsa sed divina voluntas est prima regula omnis justitiae et rectitudinis (dist. 43) vgl. d. 43, q. 1.

[18]) d. 42, q. 1; der Satz: deum esse omnipotentem est sola fide creditum wird durch die kirchlichen Autoritäten belegt, wobei übrigens charakteristischerweise Biel gelegentlich auch die Philosophen unter diese Väter stellt — so formelhaft ist der Begriff der Autorität geworden (vgl. etwa I, d. 35, q. 1); lediglich ein rationabiliter persuaderi vermag Biel für diesen Satz zuzugestehen.

[19]) Quia enim deus vult rem esse, res est; non autem quia scit, rem esse, res est; quia etiam novit non existentia (d. 38).

[20]) dist. 45.

[21]) I, d. 35, q. 1 und 2; vgl. d. 38, q. 1: Bei Erörterung der Frage, ob Gott eine notwendige und determinierte Kenntnis aller künftigen contingentia habe, wird zunächst gemäß der Schriftlehre festgestellt, daß Gott alle futura contingentia infallibiliter et evidenter vorherwisse. Die Meinungsverschiedenheit ergibt sich über dem „Wie". Hier wird die Meinung des Duns Scotus — voluntas divina, quae est prima regula contingentium, prius determinat contingentia, antequam illa intellectus divinus intelligat. Unde intellectus divinus videns determinationem divinae voluntatis, videt illud fore pro a, quia voluntas determinat pro a; scit enim voluntatem illam esse mutabilem et non impedibilem — wiedergegeben und ihr die des Ockam gegenübergestellt, der sie ablehnt, quia talis processus in

Aber wie das bereits im Hinblick auf die philosophischen Voraussetzungen einen andern Klang gewinnt als früher, so erst recht der alte Satz: Deus intelligit omnia alia a se per ideas eorum. Hier muß nämlich „per" uneigentlich genommen werden als circumstantia objecti terminantis immediate, und die Ideen sind nicht platonisch als göttliche Essenz, überhaupt nicht als res aufzufassen, sondern als exemplaria quaedam, nach denen Gott schafft[22]). Die entsprechende Abwandlung muß sich auch die Idee von der Inexistenz Gottes in den Kreaturen gefallen lassen. Es ist nicht mehr die lebendige Anschauung von dem das Leben schaffenden Wirken Gottes, sondern es ist die Darstellung einer Lehre, die so spezialisiert und differenziert wird, daß Gott in allen Dingen principaliter, potentialiter — als causa omnium — essentialiter ist, in den Heiligen excellentius per gratiam unionis, in Christus singulär und excellentissime per gratiam unionis[23]).

Und doch wird man in alle dem die Tendenz auf die Verpersönlichung und Vergeistigung der Religion nicht übersehen dürfen; wir haben bereits auf den Zusammenhang hingewiesen, in den der trini-

---

divinis ac prioritas ac posterioritas non sunt ponendae. Ockam selbst meint, der viator könne das Problem nicht durchschauen; aber sicut ex notitia intuitiva extremorum in nobis potest intellectus noster evidenter cognoscere aliquas propositiones contingentes, ita ipsa divina essentia est quaedam cognitio et notitia, qua non tantum scitur verum, necessarium et contingens de praesenti, sed etiam scitur, quae pars contradictionis erit vera et quae falsa. Hac ergo notitia, quae est ipsa divina essentia, non tantum cognoscit intuitive et evidenter praesentia, sed etiam contingentia, et quae pars contradictionis erit vera et quae erit falsa.

[22]) I, d. 35, q. 5: die Idee, die nichts Reales an sich hat, ist nomen connotativum, und supponit pro aliquo et connotat aliquod aliud vel illud idem, pro quo supponit. Et ideo habet tantum quid nominis. Also: Idea est aliquod cognitum a principio effectivo intellectuali, ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali rationabiliter producere. — Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura ... Nam artifex creator, si praecise cognosceret illud artificiatum, quod producit, ita vere ageret per ideam, sicut cum cognoscit suum simile, ad cuius exemplar agit; ergo cum deus creaturammet producibilem distincte praecognoscit et ipsammet inspiciendo prodit, ipsa creatura vere est sui ipsius exemplar et idea.

[23]) I, d. 37, q. 1. — Hier auch die Bestimmung der drei Arten des in loco Seins; nämlich circumscriptive, wie die Körper; diffinitive oder terminative, wie die Engel oder Seelen und der Leib Christi im Sakrament, quia etsi corpus vel spiritus per potentiam dei possit replicari in diversis locis; repletive, wie Gott, licet realiter sit in certo loco per instantiam, non tamen terminatur illo loco, quia simul sit in omni alio loco etiam secundum propriam naturam.

tarische Gottesgedanke mit der Bekehrung gebracht worden ist; auf derselben Linie liegt auch die, die Überwindung der alten substantialen Metaphysik einleitende, Akzentuierung der Imputation Gottes sowie die Identifizierung der Liebe mit dem heiligen Geist. Sie knüpft an Augustin und Duns Scotus an. Wenn Thomas die in der Essenz der Seele wohnende Gnade von den in den Seelenkräften sitzenden theologischen Tugenden geschieden hatte, so hat Duns Scotus nur den logischen Unterschied zwischen beiden zugegeben, indem die Liebe die aktive, Gott umfassende Kraft des Menschen ist, die Gnade aber die Eigenschaft, um derentwillen Gott den Menschen annimmt, und gelehrt, daß in der menschlichen Seele beides zusammenfällt[24]). Biel — und mit ihm Ockam — meint, daß die Liebe, die jeder verdienstliche Akt des Menschen zur Voraussetzung hat, qua meritorie diligimus deum et proximum, keine charitas creata sei, sondern der heilige Geist. Und wenn das auch gleich in einem lahmen Kompromiß eingeschränkt und zurückgenommen wird — Ockam habe illud donum creatum, quod sit habitus inclinans ad diligendum, nicht geleugnet, und der Akt der Liebe sei durch den h. Geist kausiert, nicht so freilich der Akt des Glaubens und der Hoffnung, quia illorum est causa ⟨sc. spiritus s.⟩ sine speciali acceptatione — so sagt doch die formale Vernunft, daß der Akt verdienstlich ist, in dem wirksam ist gratuita dei voluntas, quae est spiritus sanctus[25]). Der Zusammenhang dieser Gedanken mit Luther wird schwerlich zu übersehen sein; auch in dem Sinn nicht, daß sich hier die hilfsmäßige Stellung des kirchlichen Positivismus im nominalistischen System zeigt, zu dessen Motiven die über die kirchliche Ordnung hinausgehende, ja sie letztlich von ihr ablösende Verinnerlichung und Verpersönlichung der Religion gehört. Die große Zeitstimmung mit ihrem Drängen auf Persönlichkeit und Innerlichkeit, die uns in der Mystik wie in der Renaissance entgegentritt, ist auch in den Nominalismus hineingeschlagen[26]), obwohl dieser grundsätzlich und doch künstlich

[24]) Thomas s. th. II, 1, q. 62, art. 1; Duns Scotus in sent. II, d. 27, q. 1, § 4; vgl. H. Rückert, die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil S. 119ff., die theologische Entwicklung Contarinis S. 71.

[25]) I, d. 17, q. 3.

[26]) Ich erinnere hier an die ausgezeichneten Arbeiten von K. Burdach und an K. Holls feine Bemerkungen zur deutschen Mystik (Luther [2. 3] I, S. 11). — Man könnte als Parallelerscheinung zu der Stellung Biels zum Problem Gnade und Geist auf die Auffassung des Seelengrundes bei Eckart und bei seinen Schülern — auch in der Theol. Deutsch — verweisen, wo der Seelengrund zumeist in die gratia habitualis umgedeutet ist; vgl. K. Müller in S.-B. der Berl. Ak. der Wissenschaften 1919, S. 654ff.

auf dem Boden der Kirche steht. Aber diese Ineinssetzung von Liebe und Geist macht schließlich, in ihrer zunächst nicht gezogenen Konsequenz, die Kirche überflüssig, und man wird auch diesen Punkt im Auge behalten müssen, wenn man die innere Möglichkeit des Angriffs Luthers auf die Kirche seiner Zeit verstehen will.

Wir wollen zum Schluß noch einen Blick auf die mit der Prädestinationslehre gegebenen Fragen werfen. Auch hier erlebt man den Intellektualismus als Überraschung; schon die Stelle, an der die Prädestination behandelt wird, gibt einen Fingerzeig in dieser Richtung; sie steht nämlich zwischen den von der Allwissenheit und von der Allmacht handelnden Distinktionen; aber die Beziehungen zur Allwissenheit dürften die engeren sein. So wird denn auch die Prädestination als eine species providentiae gefaßt, die sich nicht auf die allgemeine Herrschaft Gottes bezieht, sondern auf die beatificabiles[27]). Dabei gibt nun aber Biel mit einer gewissen Absichtlichkeit der Prädestination von vornherein die kirchliche Wendung, die ihr an sich nicht eignet; die Prädestination, die der Vorsatz Gottes ist, einen bestimmten Menschen zu beseligen, setzt nämlich die Zuteilung der Gnade an den viator, entsprechend der Ordnung Gottes, voraus; prädestiniert wird also nur der durch die Gnade ins kirchliche Leben Hineingenommene, obwohl die ratio der Prädestination, an sich und soweit sie denkbar ist, eine Beseligung auch ohne Begnadigung kennt[28]). Zu der kirchlichen tritt die moralische Wendung. Einige, wie Maria und Paulus, hat Gott offenbar, von ihrer Seite aus gesehen, vollkommen grundlos prädestiniert, andere — und das ist die Regel — im Hinblick auf ihre guten Werke, die er vorausgesehen hat. Todsünde und Prädestination schließen sich nämlich schließlich gegenseitig aus[29]). Und es ist dann nur ein Schritt weiter, wenn, trotz

[27]) Die Prädestination est praecordatio dei de salvandis et bonis gratiae, quibus hic liberantur et in futuro coronabuntur (d. 40, q. 1).

[28]) Die Prädestination ist kein actus secundus adveniens deitati, sed importat deum, qui dabit alicui vitam aeternam, et connotat vitam aeternam, quae dabitur alicui. Et quia vita aeterna non dabitur alicui in patria, nisi ei, cui confertur gratia in via, ideo communiter dicitur, quod etiam connotat gratiae collationem in praesenti; licet forte hoc non sit de per se ratione praedestinationis; si enim per possibile vel impossibile deus alicui conferret vitam aeternam sine gratia, ille nihilominus esset praedestinatus, licet non esset accepturus gratiam in via (d. 40, q. 1).

[29]) In illis enim nulla videtur ratio, quare deus illos praedestinet sic gratis praeveniendo nisi sola dei voluntas. Non enim potest poni ratio bonus usus liberi arbitrii, quoniam gratia praevenit usum liberi arbitrii in beata virgine, cui fuit gratia concreata. Et in Paulo fuit malus usus liberi arbitrii, quia sae-

aller peinlichen Gewundenheit, der bonus motus seu usus liberi arbitrii, obwohl er von Gott herrührt, nicht als Wirkung der Prädestination angesehen wird, da er sich ja auch bei den Nichtprädestinierten findet. Das heißt aber, daß das meritum de congruo und die Disposition des freien Willens auf die Gnade de congruo letzten Endes der göttlichen Allwirksamkeit entnommen wird[30]). Sequitur, quod licet quicquid existens in homine et ordinans ipsum ad vitam (tamquam illud quo posito talis est dignus vita aeterna) comprehendatur sub effectu praedestinationis; non tamen omne quocumque modo ordinans an disponendo, impedimentum removendo; cuiusmodi est praeparatio ad gratiam. Patet, quia quicquid disponens ad gratiam praecedit gratiam et est commune existenti in peccato mortali sive digno pœna aeterna, et digno vita aeterna. Nihil tale comprehenditur sub effectu praedestinationis[31]). So treten die beiden Seiten in Biels Gottesgedanken klar zutage. Auf der einen Seite heißt es, daß Gott als der Allschöpfer und Allherr mit den Kreaturen machen kann, was er will, ohne daß ihn der Vorwurf der Ungerechtigkeit trifft; daß sein Wollen unveränderlich ist, wenn er auch nach außen hin contingenter will, ohne daß seinem Wollen ein Nichtwollen oder umgekehrt folgt; daß er also von Ewigkeit will und von Ewigkeit nicht will. Auf der andern Seite ist es aber auch sicher, daß Gott den Menschen mit freiem Willen geschaffen hat, so daß dieser das Wirken der Gnade durch einen Riegel versperren oder denselben wegnehmen kann. Deshalb hat Gott auch beschlossen, niemanden zu bestrafen, es sei denn

viens in discipulos domini percussus est. Similiter quod aliqui sic sine ratione praedestinantur, quidam propter meritum praevisum, ratio similiter est sola divina voluntas (d. 41, q. 1). Deus adest omnibus obicem non ponentibus offerens gratiam. Nec enim adulto . . . subtrahit necessaria ad salutem; vult enim omnes homines salvos fieri . . . Nonnullos ex sua liberalitate deus gratia praevenit, non expectans bonum liberi arbitrii usum (d. 41, q. 1, dub. 3); vgl. d. 40, q. 1: Ex quo habetur, quod nihil potens stare cum peccato mortali includitur sub effectu praedestinationis; alioquin damnatus consequi possit aliquem effectum praedestinationis manens in statu damnationis.

[30]) Adhuc dicitur, quod in multis etiam praecedit gratiam bonus usus liberi arbitrii tamquam dispositio de congruo, quae est etiam ratio infusionis gratiae. Nec tamen propter hoc gratia non est gratia, quia non datur propter bonum usum liberi arbitrii tamquam propter meritum condignum, sed tamquam dispositionem de congruo, qua non existente gratia non infunderetur . . . Hic autem bonus motus seu usus liberi arbitrii non est effectus praedestinationis, licet sit a deo, quia communis est etiam non praedestinatis (d. 41, q. 1).

[31]) d. 40, q. 1.

für persönliche Schuld, und niemanden zu retten, es sei denn auf Grund eines persönlichen Verdienstes; deshalb hilft er allen, die sich nicht gegen ihn verstocken — er will ja alle Menschen selig machen — und einigen gibt er die Gnade, ohne den guten Gebrauch des freien Willens abzuwarten. So bildet Biel folgende Schlüsse, in denen er seine Meinung zusammenfaßt: Stat certa et infallibilis praecognitio futurorum in deo cum contingentia eorundem; stat immutabilis praedestinatio electorum cum possibilitate damnationis absque eius successione; stat justa praescitorum reprobatio, non sine causa praevisa, sc. eorundem obduratione; stat justorum operum retributio, quae, ut praevisa ratio, sunt beatificationes bene meritis ab aeterno praeparatae; stat etiam liberalis beatificatio, ac nonnullorum conversio, nulla congruitate condigna ex parte beatificandi praecedente. In his omnibus manet libertas arbitrii in homine, qui se ad deum convertere poterit, et donec in via constitutus fuerit gratia cooperante salvari. Unde patet, quod non inanes sunt preces et merita, nec frustra fiunt virtutum opera. In quibus quisquis in finem perseveraverit . . ., indubitanter salvabitur; quamvis utrum perseveraverit, an ne, inevitabiliter ab aeterno deus novit, et ita praedestinatus non damnabitur, licet praedestinatus possit damnari[32]).

Das Gesagte wird es deutlich gemacht haben, daß die Prädestination letzten Endes auf die Präszienz reduziert und damit aufgehoben wird; der Moralismus erweist sich schließlich als stärker denn die irrationalistische Absolutheit Gottes und bringt in das Gottesbild den intellektualistischen Zug hinein. Und wenn Biel etwa auf die Frage, warum der doch Verdammte sich so viel mit dem Guten plagen muß, antwortet, daß das nicht nur notwendig sei wegen der dadurch bewirkten Strafminderung und wegen der — unter Berufung auf Augustin — möglichen Änderung des Spruchs Gottes, entsprechend der Änderung unserer Sünde, sondern auch weil das Gute ohne Beziehung auf die Belohnung, an sich, erstrebt werden muß, so liegt in dieser Anschauung wohl die Biel mit den großen deutschen Mystikern verbindende Überzeugung von dem Wert des Guten an sich vor, aber auch, wie der Zusatz etiam ex dictamine rationis zeigt, der gleiche natürlich-rationale Moralismus, der die Gesamtanschauung bestimmt[33]).

[32]) d. 41, q. 1, dub. 3 und die darauf folgenden concl.

[33]) d. 41, q. 1. — Auf die Frage, warum Gott so viel vergebliche Mühe bei denen zuläßt, die er retten will, sagt Biel: Sicut deus praecognovit istius sal-

An dieſem Urteil wird man auch nicht irre werden, wenn man die ſtarke Betonung der göttlichen Freiheit in Prädeſtination und Reprobation auf ſich wirken läßt[34]), oder wenn man den nachdrücklich geäußerten Gedanken lieſt, daß neque praedestinationis neque reprobationis, quae aeterna est, potest esse causa meritum temporale[35]). Was den erſten Gedanken angeht, ſo ermöglicht er ſeiner Abſicht nach, wenn ich Biel recht deute, grade den Zuſammenklang von göttlichem Urteil und menſchlicher Moral. Und im zweiten Fall muß der Begriff Urſache ſo genommen werden, daß er die prioritas einer propositio zu einer andern Konſequenz bezeichnet, alſo die Urſache, warum das Feuer nicht brennt; dann erreicht man den Sinn des Problems, nämlich, an sit aliquid praevisum, unde possit inferri eius praedestinatio vel reprobatio, quo per possibile vel impossibile a deo non praeviso; talis non esset sic pradestinatus vel praescitus. Und die Schlüſſe, die darin gipfeln, daß Gott nicht eher Rächer iſt als der Menſch Sünder, und daß die Verdammten reprobiert werden, weil Gott ihr finaliter Sündigen vorausſieht, während die Seligen prädeſtiniert werden, weil Gott ihr finaliter Beharren vorausweiß, zeigen deutlich, daß die Präſzienz die Urſache der Prädeſtination iſt[36]).

---

vationem, ita et omnes actus meritorios, quibus salvabitur, et conatus. Non tamen utiquam necessitabit ad bene operandum (ib.). — Auf die Frage, warum Gott Seelen ſchafft, von denen er weiß, daß ſie zugrunde gehen werden, gibt es nur die Antwort: Quia voluit. Voluntas enim divina prima regula est in contingentibus; et si illius causa quaeritur, non invenitur (ib.).

[34]) Jede prädeſtinierte Kreatur *kann* verdammt werden; jede reprobierte *kann* gerettet werden. Patet, quia, cuicumque deus dabit gratiam et finaliter gloriam, libere dabit; per consequens posset non dare; ergo talis potest non salvari (d. 40, q. 1). Daraus folgt: Licet praedestinatio dei sit necessaria — ſie gehört zu Gottes Weſen — tamen deus non necessario vel inevitabile, sed contingenter est praedestinatio, et ita dici potest de reprobatione (ib.). Sie iſt kontingent, quia sicut deus contingenter aliquem praedestinat, ita respectu cuiuslibet contingenter est praedestinatio, et potest numquam fuisse praedestinatio. Der Akzent liegt hier auf dem potest.

[35]) dist. 41.

[36]) d. 41, q. 1 und die conclusiones; vgl. d. 40, q. 1 concl. 2: Quicumque est praedestinatus, contingenter est praedestinatus, et ita potuit non praedestinari et per consequens potest damnari et potest non salvari. Tum quia salvatio eius dependet a voluntate divina contingenter causante . . . tum quia nulli adulto confertur vita aeterna, nisi propter aliquod eius meritum. Omne autem meritum est in potestate merentis quantum ad rationem operis, etsi non meriti; potest ergo non operari et per consequens non salvari; sic praescitus potest non demereri et ita non damnari.

Die Probe auf das Exempel liefern aber die Betrachtungen über die Reprobation. Wenn man die Präszienz strikt definiert als die praecognitio divina, die Gott allein hinsichtlich der Verdammung hat, so sind Reprobation und Präszienz identisch, nur daß bei der Reprobation die reprobatio poenae aeternae dazu kommt. Und auf diesem letzten liegt der Akzent. Es ist Biel unmöglich, die Sünde in irgendeinem Sinn auf Gott zurückzuführen. Wie die Prädestination die Beseligung desjenigen bedeutet, dessen Verdienste — und das meritum de congruo bleibt freie Tat — Gott vorausweiß, so bedeutet die Reprobation die ewige Bestrafung desjenigen, von dem Gott seine Sünde vorhersieht. Die letzte Ursache für den Spruch Gottes liegt immer in dem vorausgesehenen Verhalten des Menschen. Und der Spruch Gottes ist ein in der Ewigkeit vorweggenommenes Urteil über das zeitliche Verhalten der Kreatur, durch den dies Verhalten selbst aber nicht bestimmt wird. Wie der junge Luther betont Biel, daß Gott nicht als Verursacher der Schuld, sondern nur der Strafe angesehen werden muß; nur daß er flacher und systematischer als der junge Luther die Strafe nicht als zeitliche, d. h. nicht als Sündigenmüssen, sondern als ewige Strafe ansieht[37]). Es liegt schließlich auf derselben Linie, wenn das Problem des Bösen in der traditionellen Richtung des Satzes gelöst wird: Deus non est auctor malorum sed permissor[38]), und wenn die Existenz des Bösen durch den Gedanken begründet wird, daß alles Übel im Universum Gutes hervorbringt, und daß die Sünde der Bösen die Verdienste der Guten steigert[39]).

Wenn man das ganze hier skizzierte Gottesbild überschaut, so

[37]) Est enim reprobatio praescientia culpae et praeparatio poenae . . ., vel est ordinatio alicuius creaturae ad poenam aeternam, et haec poena aeterna est effectus reprobationis, non autem culpa, per quam reprobatus meretur aeternaliter puniri; eo quod culpae deus reprobans non est auctor sed solum praecognitor (d. 40, q. 1). Vgl. d. 40: Reprobatio damnandorum est, et est praescientia iniquitatis malorum et praeparatio damnationis eorum, non iniquitatis. Nam malitiam reproborum non praeparat deus sed eam praescit; poenam autem aeternam reprobatorum praeparat. In salvandis vero gratiam justificationis in via et gloriam beatificationis in patria praeparat et donat dominus.

[38]) d. 46.

[39]) d. 41, q. 1. — Das Problem der Theodize berührt Biel in dist. 44, q. 1; er sucht es mit folgendem Gedanken zu lösen: Deus potest creare mundum perfectiorem distinctum specie ab illo. Patet, quia potest perfectiorem speciem facere, perfectissima iam facta. So hätte Gott auch den Menschen ohne die Fähigkeit zur Sünde schaffen können, aber es wäre die Frage, ob das dann noch die species homo gewesen wäre.

werden die beiden, verschiedene religiöse Motive repräsentierenden Seiten deutlich geworden sein. Der Gott des Nominalismus ist der ferne und unbegreifliche Gott, den wir aus unserem Streben und Begehren zu erschließen vermögen, wie ihn in einer anderen Seelenhaltung auch die Mystik verkündet; letztlich liegt das daran, daß hier der Schöpfer Gott zurücktritt, und daß auch Gott als die prima causa und als die Kausalität lediglich dem Glauben zugewiesen wird; wir sehen nur, daß die zweiten Ursachen wirken, wir glauben aber an die erste Ursache und an ihre All-Gewalt. Gottes Wollen ist grundlos, und auch die Selbstbegrenzung, die er diesem Wollen gegeben hat, ist grundlos. Aber da das religiöse Leben etwas Greifbares braucht, so rückt auch in dem so angesetzten Gottesgedanken die positive geschichtliche Ordnung, die er willkürlich gesetzt hat, in den Vordergrund. Der ungebundene göttliche Wille ist, wie die Idee der Präszienz erweist, an die Moral des freien Menschen gebunden; und diese Spannung zwischen der Unabhängigkeit des Machtgedankens und der Gebundenheit der Ordnung und des Moralismus in der Gottesidee hat Biel nicht zu überwinden vermocht.

3.

Die Gottesanschauung Taulers ist letzten Endes nur aus seiner Auffassung des sittlich-religiösen Prozesses zu verstehen; und doch sind die metaphysisch-theologischen Motive nicht zu übersehen, die die Gestaltung des Gottesbildes bestimmen; ja, diese in der Tradition der mystischen Theologie liegenden Ideen geben der Theologie und Ethik Taulers erst ihr eigentümliches Gepräge. In der Seele, und zwar nicht in ihren aktiven Kräften, sonden im Grund, findet sich das Bild der Trinität[1]); wer nun *„verre uber alle wurklicheit siner ußewendigen*

[1]) Tauler, Predigten ed. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters, IX. herausgegeben von der Pr. Akademie der Wissenschaften. 1910) S. 300: *„Diser drivaltikeit der sullen wir war nemen in uns, weil wir nach der gebildet sin in der worheit; wan man vindet dis götliche bilde eigenlichen und werlichen und blösklich in der selen naturlich. . . . Do su daz in dem grunde hat Got wesentlichen und wurklich und istetlich, in dem wurket und wuret Got und gebruchet sin selbes in dem, und man möhte Got also wenig dannan abe gescheiden also von ime selber; daz ist von siner ewigen ordenunge, das er es also geordent hat das er sich nut gescheiden enmag noch wil, und do in dem grunde so hat diser grunt alles das von genaden daz Got von naturen hat. Also verre sich der mensche in den grunt liesse und kerte, do wurt die genode geborn und anders nut eigenlich in der höhsten wisen."* Die gleich darauf folgende Erwähnung des „heidnischen Meisters" Proculus deutet auf den geistesgeschichtlichen Zusammenhang hin. — Der üblichen, auch thomistischen Deutung der Idee von dem

und indewendigen kreften und fantasien" in dem Grund versunken ist, zu dem dringt der Ruf Gottes, so daß er in dem Sohn von dem Vater geboren wird und mit dem Sohn in den Vater zurückfließt und eins wird mit ihm[2]). In unserm Zusammenhang ist an diesem Gedanken ein Doppeltes von Bedeutung: Einmal die Wiedergeburt ist, entsprechend der Psychologie, nicht bloß ein Abbild, sondern die Wirkung metaphysischer Vorgänge. Sodann, die Bedeutung Christi in dieser Mystik ist von diesem zentralen Punkt aus zu erfassen; Christus ist nicht nur der Führer in den „Grund" sondern, kraft der geheimnisvollen doppelseitigen Verbindung des Menschen mit ihm, der Bewirker des Umschwungs und des neuen Lebens. Die Beziehung zu Christus unterscheidet, wie Tauler scharf betont, seine Frömmigkeit von der des „freien Geistes"[3]); und die imitatio Christi ist nicht nur als die Nachfolge Christi im ethischen Sinn zu deuten, sondern — mystisch — als die Formung und Gestaltung unsres Lebens nach dem „Sohn", so daß er in uns geboren wird, stirbt und aufersteht; es ist der reale, meta-

---

Bild der Trinität in der Seele folgt Tauler S. 9, wo *„gehugnisse, verstentnisse und frige wille"*, in denen die Seele *„Goz griffig und enpfenglich"* ist, als das Bild der Trinität erscheinen.

[2]) Tauler S. 301. — Es gibt drei Geburten: *„Die verborgene geburt, die geschah in der vinsterre verborgenre unbekanter gotheit"*, die Erscheinung *„der gegotteter menschlicher naturen"*, *„die minnencliche geburt"*, die in jeder frommen Seele geschieht, in der sie *„Got also eigen"* wird, *„und git sich ir als eigen uber alles daz eigen daz ie oder ie eigen wart"* (8).

[3]) *Dise weg zu disem ende ze komende, das mus sin durch das hoch wirdige leben und liden unsers herren Jhesu Christi* (258). — Gegen das natürliche Licht der hochmütigen Freigeister: *Wer die minneklichen menschen die recht gelangent in dise wise minne, die turstet nach lidende und nach verkleinunge irs selbes und och der lere, der minneklichen, irs geminten herren Jhesu Christi nach ze volgende* (250). — Wenn der niedrigste Grad der Frömmigkeit durch den gehorsamen Glauben gegen die Ordnung der Kirche dargestellt wird, der mittlere durch den *„rat Goz"* und seine Befolgung im Ordensleben, so ist der höchste *„nach ze volgende den minneklichen bilden sines aller geminteften Suns uswendig und inwendig, in wurklicher wise und in lidelicher wise und in biltlicher oder in schöwclicher wise uber alle bilde. Und wer diesem aller luterlicheft und aller bloslicheft nach volget, der ervolget das aller oberfte und das aller hoehfte Zil"* (243). *Dise menschen sullent in gon in die innerkeit ander wilen mit begerunge und mit bilden und ander wilen in stillin und in swigende funder alle werk und bilde, und sien forgvaltig wie si behalten die einikeit des geistes in dem bande des friden, ein geist und ein Got in der uberformunge der geschaffenen geiste von dem ungeschaffenen geiste; das wirt als verre uberformet als vil me man wirdeklichen gewandelt hat nach den wirdigen bilden unseres herren Jhesu Christi* (244).

phyſiſche Zuſammenhang zwiſchen Urbild und Abbild, der hinter den Ideen Taulers ſteht[4]). Ich kann an dieſer Stelle nicht auf die Bedeutung Chriſti für die Frömmigkeit Taulers und erſt recht nicht auf ſeine Chriſtologie eingehen; nur darauf möchte ich noch aufmerkſam machen, daß Chriſtus, wie er das Mittel der göttlichen Kraft iſt, ſo endlich in den Vater eingeht und in ſeinem Wirken gleichſam verſchwindet. Analoges gilt auch für die Frömmigkeit, deren Spitze über dem bildlichen Minnedienſt die unbildliche Verſenkung in Gott iſt, ſo daß ſchließlich Gott ſelbſt im Menſchen wirkt, betet, lebt und iſt[5]).

Ein anderes metaphyſiſches Motiv klingt in der Anſchauung von der Wiedergeburt auf, wie wir es auch beim frühen Luther wiederfinden können[6]); es iſt der Gedanke, daß alles Lebendige ſeine alte „Form" verlieren muß, wenn es in eine neue Form überführt werden ſoll; die Wiedergeburt wird alſo als die Überformung mit dem *„überweſelichen weſende"* begrifflich gefaßt, und dieſe Überformung ſetzt

---

[4]) *Alſo wirſt du im gelich und wirſt das minneklíche ſcheffelin das er uf ſiner achſelen tragen ſol von der vergotteter menſchheit der du an diſem nach gevolget haſt, bis in die überweſeliche Gotheit, do alle volkomene weide iſt* (142). — *Das iſt in dem minneklichen bilde unſers herren Jheſu Chriſti, die ſullen wir fur uns ſetzen in ſpiegellicher wiſe, als ein bildner, das wir alles unſer thun nach im ſullen richten nach unſerre macht* (208); *ein menſche ſol in allem ſinem tunde ſich erbilden von minnen in das wirdige kruz und in den gekruzigotten Chriſtum* (211). *Als du iſſeſt und trinkeſt, do ſolt du einen ieklichen bis töffen in ſinen minne wunden* (211). — Die Nachfolge Chriſti erſtreckt ſich von der vergotteten Menſchheit bis in die *„überweſeliche gotheit"*; ſie bezieht ſich nicht bloß auf das moraliſche Leben ſondern auf die Natur; Gottmenſch ſollen wir werden und in die „Gottheit" mit Chriſtus untertauchen (142).

[5]) Vgl. 142, 211, 234: Die Nachfolge Chriſti iſt einmal nach dem Bild Chriſti, dann aber ohne alle äußeren Mittel *„noch gedank noch nut denne ein inwendige gantz geloſſen ſtilles ſwigen in einem in gekerten gemüte und Got luterlichen ze wartende was er in im wurken welle"* (254). — *Ir ſullent uch gerne in die winkel und in die einöte machen und do lideklichen mit Gotte uch vereinen und uf den blüjenden minneklichen böm klimmen des wirdigen lidens unſers herren Jheſu Chriſti und in ſine klarificierten wunden und denne furbas uf klimmen uf den tolden ſiner hoher wirdiger Gotheit* (271).

[6]) Luthers Vorleſung über den Römerbrief 1515/6[2] ed. Joh. Ficker (1923): Tunc exaudiens incipit artis et consilii sui formam imprimere. Ubi necessario perit forma et idea cogitationis nostrae (II, 205, 14 ff.). Ideo necesse est sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere (II, 160, 3 ff.). Et ut philosophi dicunt: Non inducitur forma, nisi ubi est privatio formae praecedentisque expulsio, et: Intellectus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma et sicut tabula rasa (II, 58, 2); vgl. II, 270, 6 und 27 ff.

die Zerstörung der alten Form, mit ihrem Können und mit ihren Kräften, voraus[7]). Gewiß, es handelt sich hier um die philosophische Formulierung des primären Erlebens von der Notwendigkeit des Absterbens aller Kreatürlichkeit als der Bedingung für die Erfahrung des neuen Lebens; aber es ist doch auch hier so, daß die Formulierung in der Sprache der Wissenschaft der Sache selbst eine besondere Nuancierung gibt. So sagt Tauler in der 49. Predigt: Es gibt zwei „transite" *„ein furgang, der ist des geistes, das ist Gotz zu uns, und der ander furgang, der ist uns ze Gotte. Diser furgang der mus einen abgang haben, als ir gehört hant. Wan als die meister sprechent das enkeine zwo formen enmugen mit einander ston: sol fur werden, das holtz mus verwerden; . . . sol Gotz furgang in uns gewerden mit der erfullung siner geburt, so mus die creaturn in uns verwerden*[8])."

Derselbe Vorgang wird auch durch die Analogie von Leiden und Wirken erläutert; wenn zwei eins werden sollen, *„so mus sich daz eine halten lidende und das ander wurkende"*. Oder, wie es in einem entsprechenden Bild heißt, *„wan sol Got sprechen, du must swigen; sol Got ingon, alle ding mussent uzgon", „wanne die manigvaltikeit der bilde die dis wort in dir bedeckent und ubergont, die hinderent dise geburt in dir*[9])." Das Nichts, die Leere, das Armsein, das ist die Voraussetzung für das füllende Wirken Gottes: *„Wo Got eigenlichen wurken sol und wil, do enbedarf er nut zu wan nutes. Das nut das ist sin werk in lidender wise, enphengk-*

---

[7]) *Su bettent in Gottes geiste und lebent und wurkent in ime und sint in selbes gestorben, wanne nieman mag ein anders werden, er enmüsse denne entwerden daz er do ist* (69). — *Hie sol der mensche uberformet werden mit disem uberweselichen wesende: so mussen alle die formen von not dannan die man in allen kreften ie enphieng: das kennen, das wissen, das wellen, die wurklicheit, die furwurflicheit, die bevintlicheit, die eigenschaftlicheit* (257, vgl. 257/8). — *Wan ein ieklich ding, sol es werden des es nut enist, so mus es al ze mole des entwerden das es ist. . . . Solt du in Got gewerden, so must du din selbes entwerden* (295).

[8]) Tauler S. 222; für den Begriff Form und seine Genealogie in der Sprache der Mystik vgl. Gr. Luers, Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters, im Werk der Mechthild von Magdeburg (1926) S. 184ff.; nur daß mir hier die Scholastik noch nicht genügend herangezogen zu sein scheint.

[9]) Tauler S. 10 und 12; S. 182: *„Sol Got eigenlichen und adellichen wurken, so ist das not, das ime ein stat und gerum gegeben werde und man Got lide. Wan zweyer leige werke envertragent sich nut mit ein ander. Eins mus sich halten lidende und das ander wurkende."*

licher wan dehein ut[10]." Logische und teilweise naturphilosophische Erwägungen sind es, die hinter dem Gedanken von dem Eingehen der Seele und ihrem Ausgehen oder von der Notwendigkeit ihrer Rückkehr in den Anfang stehen. Wie der trinitarische Prozeß in Gott durch ein Eingehen Gottes in sich selbst und durch sein darauf folgendes Ausgehen aus sich erfolgt, so soll der Mensch *„ein inholen aller krefte"* in den Grund vollziehen und danach einen *„ubergang usser ime selber"*, so daß nichts bleibt als *„ein blos luter meinen Gottes*[11]"; und wie die Elemente in ihren Ursprung zurückstreben, so soll auch der Mensch über alle Eigensucht hinweg, wie sie sich auch in den guten Werken äußern kann, zu Christus, dem Urlicht, zurückkehren, von dem alles Licht auf Erden seine Leuchtkraft empfängt[12]). *„Wir sint uz dem selben grunde heruzgeflossen, und mit allem dem daz wir sint, so gehörent wir rechte in das selbe ende und wider in den selben grunt*[13])."

Hierher gehört denn auch die alte mystische Idee von dem Einen und dem Vielen, in der das Verhältnis zwischen Gott und Welt begriffen wird. Gott ist der Ursprung, in dem die Mannigfaltigkeit *„geeiniget* (wird) *und einvaltig in dem einigen ein wesende"*. Wie das für Gottes „Eigenschaften" gilt — sie sind in der Wirklichkeit alle eins — so auch für die Kreaturen, die ihre Erlösung in der Rückkehr durch die Vielheit hindurch zu dem geheimnisvollen „Einen" finden, in dem die Gegensätze in heiliger Indifferenz verschmolzen sind[14]). Es ist die

---

[10]) Tauler S. 205.

[11]) Tauler S. 9; vgl. S. 261 ff.; diese Stelle ist auch für die Psychologie Taulers interessant. Er meint, daß der menschliche Geist viele Namen hat; er heißt Seele als seelisches Lebensprinzip, das Bewegung schafft. Die Seele heißt auch Geist und hat als solcher *„nahe sipschaft"* mit Gott, *„wan Got ist ein geist und die sele ein geist, und dannan ab hat sie ein ewig widerneigen . . . in den grunt ires ursprunges. Und do von der gelicheit der geistlicheit so neiget und wider beget sich der geist wider in den ursprung, in die gelicheit"*. Dann heißt sie Gemüt als Inbegriff der Seelenkräfte; dann heißt sie Mensch, d. h. Grund, in dem das Bild der Trinität verborgen liegt. *„Und als wening als man Gotte einen eigenen namen mag gegeben, als mag man dem namen gegeben."*

[12]) Tauler S. 47 f.; man sieht, daß auch Tauler von den Vorstellungen der Lichtmetaphysik beherrscht ist.

[13]) Tauler S. 81, vgl. 80, 258.

[14]) *Do wurt denne der geist gezogen uber alle die krefte in eine wüste wilde, do nieman kan von gesprechen, in daz verborgen vinsternisse des wiselosen gutes; do wurt der geist also nohe gefürt in die einikeit in der simpelen*

Anschauung von dem überwesentlichen Wesen Gottes, die sich in der Vorstellung vom Einen ausdrückt, und für welche die Individuation oder das Auseinandergehen des Einen in das Viele die Sünde schlechthin und die Einkehr und das nicht Haben das Sein ist; das zeigt sich auch in dem mystischen Weg, der, begrifflich formuliert, nichts anderes ist als die Loslösung von dem Mannigfaltigen, und in dem auch die heilige Dürre oder Wüste als ein dem „Einen", das übrigens auch dem „Nichts" nahsteht, angenäherter Zustand gepriesen wird. Ja, das Ideal der unanschaulichen, über Bilder und Geschichte erhabenen Frömmigkeit hängt mit dieser Vorstellung von dem *„wiselosen"* Einen zusammen. Man wird aber auch nicht übersehen dürfen, daß alle diese neuplatonischen Ideenkomplexe beherrschend durchwaltet sind von dem Streben und der Sehnsucht als der bestimmenden Lebenskraft, und es würde sich wohl lohnen, auch von hier aus dem Zusammenhang des abendländischen Voluntarismus mit dem Neuplatonismus nachzugehen.

Das Gotteserlebnis Taulers, das man vielleicht von dem der „Vereinigung" wird unterscheiden müssen, geschieht als „Blick"; *„in einem blike wirt er uberformet"*, *„und denne kennet der herre in einem snellen blicke und luchtet in den grunt, und wellent do selber werkmeister sin*[15]*)"*. Der „Blick" Taulers besagt etwa dasselbe wie

---

wiselosen einikeit, daz so verlust alle underscheid . . . wan in einikeit verluret man alle manigvaltekeit (54), vgl. 169. — *Als wenig also sich selber Got mag gelassen, also mag er dise gelassen, wan su habent sich im gelassen und haltent sich an daz eine und an den ursprung* (109). — Der Mensch soll sich in das göttliche Wesen versenken, *„das sine veruntkeit ze mole werde enphangen und vernuwet und gewesen in dem göttlichen wesende, das allein wesen und leben und wurken ist in allen dingen. Denne sehe der mensche an die eigenschaft der einiger einikeit des wesens, wan Got ist an dem lesten ende der einvaltikeit und in ime wirt alle manigvaltikeit geeiniget und einvaltig in dem einigen ein wesende. Sin wesen ist sin wurken, sin bekennen, sin lonen, sin minnen, sin richten alles ein, sin barmherzikeit, sin gerechtekeit: dar in gang und trage din unbegriffenliche große manigvaltikeit, das er die einvaltige in sinem einvaltigen wesende* (277).

[15]) Tauler S. 238 und 257. — Wie kommt Gott? Das ist das Thema der Predigt Nr. 50; zuerst muß eine große Bewegung erfolgen, die alles im Menschen umkehrt; dann kommt die feurige Minne, die das Mark verzehrt; dann kommt der sanfte Wind. *„Der herre kam als ein blik . . . wie kurz und wie klein das ist, so ist des ein blik aller naturen ze uberswenkig und von bloßer nature unlidlich und unbegriffenlich . . . kinder, dise süssikeit die gat uber alles honig und honigseim, das uswendig das süsseste heisst. Aber dis uber gat alle sinne, alle verstentnisse und alle krefte verre in ein grundelos abgrunde"* (226). — *„Dise einsamkeit ist das der mensche nut alleine enhat uswendige manigvaltikeit*

die „intellektuale Anschauung" im deutschen Idealismus; und der Begriff ist für die Färbung des Taulerschen Gottesgedankens selbst von Bedeutung; er spricht die Erfahrung aus, die jeder geistige Arbeiter kennen wird, wenn er es erlebt hat, daß als unvermuteter Abschluß langen Denkens der befreiende Gedanke aufzieht und in diesem „Augenblick" die Berührung mit dem, was nicht von dieser Welt ist, empfunden wird. Hier ist unmittelbare Realität, aber es ist charakteristisch, daß das Denkerlebnis auf seiner Höhe für Tauler zum Gotteserlebnis oder doch mindestens zum Gleichnis für dieses wird. Von der „intellektualen Anschauung" ist Taulers „Blick", wenn ich recht sehe, durch zweierlei geschieden: einmal durch die „theozentrische" Bestimmung des Begriffs, d. h. nicht bloß der Mensch erlebt Gott im Blick, sondern Gott selbst gebiert den Sohn *„in dem blicke der ewikeit*[16]"; sodann durch die ethische Note, d. h. der „Blick" ist nicht nur die Erlösung des Denkens sondern grade auch des „Leidens", das ethisch-religiös gedacht ist[17].

Daß hier die Substanzmetaphysik bestimmend ist, wird man nicht behaupten können. Die ganze Vergänglichkeit der Berührung mit dem Ewigen, die „Erscheinung" des Ewigen in der Zeit kommt hier zum Ausdruck. Um so werkwürdiger muß es wirken, daß Tauler die „Einigung" nicht im Sinn Bernhards als die Vereinigung zweier Willen gedacht hat, sondern doch mehr im Sinn der Substanzmetaphysik als die Verschmelzung zweier Substanzen in eine[18]. Allerdings man wird auch

geloſſen, funder och inwendige manigvaltikeit der inren krefte ... Und als dise lideliclheit alle uberkumet und uberlit, denne kumet der herre, des er gebeit hat, und in einem blicke, und fürt in der herre uber alle ding in dem blicke und ergetzt in fines langen beitendes" (217). – *Denne blicket Got ſo dicke blitlichen in den grunt das alles liden wirt dem menſchen ze klein. Und in dem blitlichen in komende Gottes in den grunt ſo kumet dem menſchen in einem blike in was er tun ſol oder do er fur bitten ſol, oder er lichte bredien ſol* (253). – *Denne ſol der menſche mit grundeloſer demutheit wider anheben und wider in blicken und ſinken wider in den urſprung* (273; vgl. 301).

[16]) *In diſem grunde gebirt der himmelſche vatter ſinen eingebornen ſun hundert tuſent werbe ſneller denne ein ougenblick noch unſerme verſtonde, und in dem blicke der ewikeit allezit nuwe in dem adel in der unſprechenlichen klorheit ſin ſelbes* (301).

[17]) Vgl. die in Anm. 15 angeführte Stelle S. 253.

[18]) *Sin tieffe und ſin bekant nicht das zuhet das ungeſchaffen offen abgrunde in ſich, und do fluſſet das ein abgrunde in das ander abgrunde und wirt do ein einig ein, ein nicht in das ander nicht* (201). – *In dem abgrunde verluret ſich der geiſt ſo tief und in ſo grundeloſer wiſen, das er von ime ſelber nut enweis, er enweis do noch wort noch wiſe, noch ſmacken noch fülen, bekennen noch minnen, danne es iſt alles ein luter blos einvaltig Got*

hier vorsichig sein müssen. Tauler weißt sehr wohl, daß diese der Vernunft nicht zugängliche „Einung", außerhalb von der Mannigfaltigkeit, der Zeit und des Geschaffenen geschieht, indem Gott den von den Kreaturen aufgestandenen Menschen *„berüret mit einer swinden begerungen"* und indem der Mensch versinkt *„mit einer minnencliche begerunge in den grunt"*, und *„mint nicht (und) ensmaht nicht wan das ein"*; denn die *„wesenliche stat"* Gottes ist *„in unser obersten inwendigosten bevintlichesten minne und meinunge*[19]*)"*. Wie hier der Wille als die entscheidende, göttliche und menschliche, Seelenkraft erscheint, so ist Tauler auch im Ausdruck vorsichtig, wenn er die Gottwerdung des Menschen in der Vereinigung beschreibt. Die Seele, die *„gotvar, gotlich, gottig"* geworden ist, *„sol sich selber an sehen als Got, wan Got und si sint ein in disem"*; *„were das si sich selber sehe, si sehe sich zemole fur Got"*. Oder es heißt von den zur höchsten Stufe emporgestiegenen: *„Von disen mag man sprechen das sich Got in disen kenne und minne und gebruche; wan er enist nut denne ein leben, ein wesen und ein wurken."* Das sind die Menschen, denen Himmel, Erde und alle Kreaturen ein reines Nichts sind, *„wan sie sint selber ein himel Goz, wan Got hat raste in in*[20]*)"*. Alle diese Wendungen sind ein Zeichen dafür, daß Tauler bestrebt ist, die Vergottung in unser Bewußtsein zu verlegen oder sie gar als Ausdruck einer unaussprechlichen und von Gott bewirkten Relation des

(zum Ausdruck vgl. Luther W. 23, 139: *„ausser der creatur ist nichts denn die einige einfeltige Gottheit selbs"*), *ein unsprechenliches abgrunde, ein wesen, ein geist; von genaden git got dem geiste daz, das er ist von naturen, und hat dem geiste do geeiniget das namelose, formelose, wiselose wesen; do mus Got in dem geiste alle sine werg wurken, bekennen, minnen, loben und gebruchen, und ist der geist lidig in einer gotlidender wisen* (109; vgl. 117) — Das wahre Gebet ist bei aller Hochschätzung des Vaterunsers (S. 101) das innere Gebet, *„das do ist und heißet wore einunge mit Gotte, dis geschaffene geist versincken und versmelzen in dem ungeschaffenen geiste Gottes"* (68). — *„Wan Got und si sint ein in disem"* (146 f.); *und wirt do der mensche als vergottet, das alles das der mensche ist und wurket, das wurket und ist Got in ime* (162). — *Und denne enhat der geist enkein enthalt denne das er versinke und ertrinke in das götlich abgrunde und in dem sich verliere, als das er von im selber nut enweis, und denne der götliche furwurf der dirre starken minne antwurt, die ist im ze uberswenlig* (251); vgl. die Anm. 21 angeführte Stelle aus S. 244 und S. 284.

[19]) Tauler S. 69, 22, 201, 231; die wesentliche Andacht ist *„ein gemütlich anhangen Gottes"*, so daß man Gott will und meint in allen Dingen (84); und die Kinder Gottes werden *„von dem Geiste Gottes gejaget"* (43).

[20]) Tauler S. 146 f., 257 f., 174, 288.

Menſchen auf Gott zu deuten. Ebenſo wirkt der Subſtanzmetaphyſik, an deren Vorhandenſein neben dieſen Gegenſtrömungen doch nicht gezweifelt werden kann, der Gedanke entgegen, daß die Umwandlung des Menſchen einen fortgeſetzten Kampf, eine neue und wahrhafte militia Christi, erneutes Leiden und an ihm immer wieder gewonnene Demut bedeutet. Nur durch Kampf, Fleiß und Demut kann der Stand der neuen Geburt behalten werden[21]). *„Alſus ſol der menſche vor allen dingen ſich ſetzen in ſin nut. Wenne der menſche kumet uf den tolden aller volkomenheit, ſo enwart im nie ſo not nider ze ſinkende in den aller tiefſten grunt und an die wurzele der demütkeit. Wan alſo als des böms höhi kumet von der tiefſten der wurzelen, alſo kumet alle höhin dis lebens von dem grunde der demütkeit“* (274). *„Diſem gotformigen menſchen was blibet denne im? im blibet eine ſele vol Goz und ein licham vol lidens“* (253). Wie dieſer Gedanke eine frappante Parallele zu Luthers Anſchauung von der Verpflichtung des Gerechtfertigten zu lebenslänglichem Kampf um den Beſitz der Rechtfertigung darſtellt, ſo iſt auch die Idee Luthers, daß Gott ſelbſt in dem Frommen wirkt, ſich ſelbſt krönt und ſo ſeine „Ehre“ gewinnt, bei Tauler vorgebildet. Aber dieſer Gedanke muß nun als unmittelbare Konſequenz aus der Idee von der unio mystica angeſprochen und in dieſen Zuſammenhang eingeordnet werden. Die Einigung zwiſchen Gott und Menſch iſt ſo eng, daß der Menſch im Perſönlichſten die Selbſtändigkeit verliert und nicht nur Gottes Inſtrument iſt, ſondern Gott ſelbſt in ſich wirkend hat. *„Diſe enwurckent noch entunt nutzit ſunder Got*

---

[21]) Gott *„lat dicke einem vil gut willigen menſchen einen merklichen gebreſten alle ſine lebtage dar umbe das der menſche gedemütiget werde do mit in im ſelber und och vor den die mit im umbe gont, und werde gewiſet uf ſin nut“* (268). — Unter Polemik gegen die fromme Stumpfheit, die Gedanken und Werke meidet, ſagt Tauler: *„Diſe wiſe enhant nut die gerechten; die übent ſich innen und uſſen, und ſi lident ſich in allen den wegen do ſi der herre in fürt: in die bekorungen, in die vinſterniſſe, und ennement ſich nut an das ſi ze friden komen ſin, und ſi enſint och nut ze unfriden, denne ſi gont einen engen phat enzwiſchent friden und unfriden und enzwiſchen hoffenunge und unrechter vorchte und enzwiſchen ſicherheit und zwivel“* (218). — *Diſe menſchen ſullent in gon in die innerkeit under wilen mit begerunge und mit bilden und under wilen in ſtillin und in ſwigende ſunder alle werk und bilde, und ſien ſorgvaltig wie ſi behalten die einikeit des geiſtes in dem bande des friden, ein Geiſt und ein Got in der uberformunge der geſchaffenen geiſte von dem ungeſchaffenen geiſte; das wirt als verre uberformet als vil me man wirdeklichen gewandelt hat nach den wirdigen bilden unſers herren Jheſu Chriſti“* (244; vgl. S. 55 und 238).

in allen iren werken ..., ſu enſint nut etlicher moſſen, ſunder Got iſt in" (24)[22]. Mit dieſem Gedanken, der — wie geſagt — unmittelbar aus der Idee der ſubſtantialen unio mystica fließt, iſt natürlich der andere gegeben, daß unſere Werke nur inſofern wertvoll ſind, als ſie von Gott gewirkt ſind; an ſich ſind ſie nichts, auch nicht die asketiſchen, die in ihrer Künſtlichkeit die wahre Demut verhindern, wie ſie nur das von Gott gegebene Leiden hervorruft. Das anerkennen, das heißt Gott die Ehre geben, wobei wir anmerken wollen, daß der Begriff der Ehre Gottes ſchon bei Tauler recht oft vorkommt; und damit verbindet ſich der Gedanke, daß wahre Frömmigkeit nur dort iſt, wo Lohnſucht und Egoismus auch im Handeln überwunden ſind und Gott um Gottes willen geſucht wird. *„Das eine iſt daz du Got blöslichen und luterlichen meineſt und die ere Gottes in allen dingen und nut des dinen"* (303). *„Und dis heißet wol ein gotformiger menſche ... wan Got lebet und wiſet und wurket in im alle ſine werk und gebruchet ſin ſelbes in ime; Got hat ir ere"* (175). *„Got het ſich des beraten, daz er nut enlone wanne ſinen eigenen werken, in dem himelriche enkrönet er nut wan ſine werg, nut die dinen; was er nut in dir enwurcket, do enhaltet er nut von"* (19)[23].

---

[22]) S. 109; vgl. Anm. 18; vgl. Luther W. 9, 72 und 99: Quicquid habes meriti, praeventrix gratia donat: Nil deus in nobis praeter sua dona coronat. — Tauler, S. 257 f.; *„ieſlichs ſehe fur ſich, das der grunt ze mole luter Got ſi; anders es enſol ze mole nut"* (185); ſo ſoll man nicht auf ſeinen eigenen Werken ſtehen, auch nicht beſondere gute Werke tun — ſie ſind wegen der Lohnſucht „im Grund" wurmſtichig — ſondern man ſoll Gott in ſich wirken laſſen (183 ff.). *„Das der menſche habe ein vertiefte demüttkeit und ſol ſton uf ſime eigenen, das iſt nicht ... und alles ſin tun und ſin werk, als verre als ſi von im ſint, ſol er haben fur bös und ſich ſelber fur bös"* (187).

[23]) Vgl. S. 58 und 185. — Nicht eigene Werke, nicht „vernünftige Übungen" helfen, auch nicht das Achten auf *„die usfluſſe"* aus Gott, ſondern *„ſu verſinkent inrelichen einvalteklichen in Got und ſu meinent alleine Gotz lop und ſin ere"* (30). — Der Weg zur Vollkommenheit beginnt damit, daß du ſo lebſt, *„das du nut enmeineſt in allen dinen werken denne die ere Gottes und aller menſchen fride und ſelikeit"* (70). — Gegen die modernen Phariſäer ſagt Tauler: *„aber als man ir werk recht an ſicht, ſo ſint ſi es alles ſelber, das ſi minnent und meinent in dem grunde, es ſi gebet und was es iſt"* (246). *„Und dis ennimet ſich alles Got nut an, wan ir minne und ir meinunge enniſt nut zu im gekert"* (247). — *Und enweren diſe lute nut in der criſtenheit, die welt entſtünde nut ein ſtunde; wan ire werk ſint verre mere und beſſer wan alle die werk ſin, die alle die welt iemer gewurken mag. Wan Got wurkt alles des menſchen werk, und dar umbe gant ire werk uber aller menſchen werk, als vil, als Got beſſer iſt wan die creaturen* (153). — Daher, was iſt das eine, das not tut?

Aber damit sind wir bereits in den Kreis von Gedanken geraten, die die rein religiöse Ethik bei Tauler bestimmen; in unserm Zusammenhang kam es aber in erster Linie auf den Zusammenhang dieser Ideen von dem Wirken Gottes im Menschen und von seinem lediglich sich selbst Anerkennen mit der, trotz allem, substantial gefaßten unio mystica an.

Indessen der Gang unsrer Darstellung zeigt, daß es nicht möglich ist, Taulers Theologie aus den philosophischen Voraussetzungen abzuleiten; auch der Nachweis von Abhängigkeiten oder Analogien im Verhältnis zu Thomas kann letztlich nichts Entscheidendes über Taulers Frömmigkeit aussagen. Immer wieder stößt man vielmehr auf das religiöse und ethische Urgestein, an dem sich erst die „mystische Theologie" und die scholastischen Reminiszenzen emporranken; grade diese mystische Theologie ist es aber in erster Linie, die Tauler von Luther scheidet[23a]).

Wenn man die Frage nach dem Weg zu Gott bei Tauler stellt, so kann die Antwort nur lauten, daß es ein Passionsweg ist, auf dem wir zu Gott kommen. Im Leiden sucht uns Gott; die Not ist der „Ort Gottes"; demütige Reue macht uns Gottes fähig. Ja, die Sünde muß *„gros geachtet"* werden — man ist an Luthers magnificare peccatum erinnert — damit der Reue desto mehr werde[24]); denn die Reue ist die Abkehr von allem, was man liebt, und in der Einkehr zu sich selbst die Wendung zu Gott[25]). *„Alle die mirre die Got git, die sint in*

„Das eine das ist, das du bekenneſt din nicht, das din eigen ist, was du bist und wer du bist von dir selber . . . In dem grunde entsinke in din nicht" (197; vgl. 199). — Im allgemeinen möchte ich hier auf H. Heimsöths interessantes Buch „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik" verweisen, obwohl ich glaube, daß er — ähnlich wie H. Schwarz — die Tragkraft der deutschen Mystik überschätzt, an der bekanntlich auch das „Deutsche" recht problematisch ist.

[23a]) Zu dem bisher in seiner Bedeutung längst nicht genug gewürdigten Begriff der mystischen Theologie vgl. E. Seeberg, Zur Frage der Mystik (1921) S. 12ff.

[24]) Freilich der Zusammenhang ist bei Luther und Tauler ein anderer. Bei Tauler heißt es: Wenn der Papst einige Sünden sich selbst vorbehalten hat, andere den Pönitentiariern, andere den Bischöfen und Priestern übergeben hat, so ist das geschehen, *„das die sunde do mit bekant und gewegen und gros geachtet werde, und der ruwe beste mere werde"* (283). Bei Luther zeigt sich bei aller Verwandtschaft in der radikalen Antithese der Unterschied: Summarium huius epistolae est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et justitiam carnis . . ., quantumvis ex animo et synceritate fiant, et plantare ac constituere et magnificare peccatum, quantumvis ipsum non sit aut esse putabatur (Rm. I, 1, 1).

[25]) Tauler, S. 36 und 65.

rechter ordenunge, daz er den menschen zu großen dingen wil ziehen durch lidendes willen" (18). In diesen entscheidenden Gedanken greifen die mannigfachsten religiösen Motive ein, und es ist schwer zu sagen, welches das beherrschende ist. Das Leiden, das von Gott in allen Einzelheiten vorherbestimmt ist, verinnerlicht, es treibt den Menschen in den Grund; das Leiden macht uns leer und führt uns über die Vernichtigung zum Nichts, so daß Gott in uns eine freie Statt für sein Wirken findet; das Leiden macht uns still und schenkt uns die selige Passivität, in der wir ganz Hingabe und ganz Gehorsam sind; *Lit dich und la dich*, wie oft kommt dies Kernwort der Predigten Taulers vor! Es liegt große Weisheit in der offenbar erfahrenen Erkenntnis, daß Leiden demütig macht; und die Demut erreicht die „Tiefe Gottes", die für die Vernunft unzugänglich bleibt. Das Leiden führt wie in die Demut so in die Einsamkeit, löst uns von allen Beziehungen los, und in dieser *„qwetschunge"* erfahren wir den Leben und Gemeinschaft schaffenden Trost Gottes und die neue Geburt; denn alles Lebendige wird aus der Not geboren. Das Leiden ist auch das Urteil des Gewissens, in dem Gott spricht über uns selbst; und mit der Verzweiflung steigt die Sehnsucht nach Gott mächtig empor; das Leiden ist das Kreuz Christi, das wir auf uns nehmen sollen, um in Christi Leben hineinzuwachsen und uns in ihm und ihn in uns zu gestalten; es ist aber auch etwas von der großartigen mystischen Indifferenz in dieser Verherrlichung des Leidens, die selbst vor der Sünde nicht Halt macht *„Und als du denne vindest ein wise die dich aller meist zu andacht reisset . . . es were och dine sunde . . . do bi blib und kus su us"* (280)[26]. Aber das Entscheidende dürfte doch eine An-

[26]) *Es mag niemer so kleine liden uf dich gevallen, Got habe es ewelich angesehen und daz geminnet und gemeinet, und also gevellet daz uf dich* (17). Es *„dienet alles zu dem edeln wunnenclichen wesende. Es ist alles von Gotte also geordent daz dir daz also werden solle"* (18). *„Dancke Gotte, lit dich und la dich"* (18). *„So suchet er dich mit als vil widerwertikeit da du gelutert werdest"* (139). *„Du solt liden die urteil und die verhengnisse Gottes, wo und wie die uf dich vallet, es si von Gotte odder von den luten"* (27); wie aus dem Mist Blumen wachsen, so sollst auch du deine „Gebresten" *„mit arbeit und mit flisse uf den acker des minnenclichen willen Gotts in rechter gelossenheit din selbes tragen"* (28). – *Dis ist der gewarsten zeichen eins, das der heilige geist do ist in der worheit, wo dis urteil in der worheit geboren wurt, daz ist ein alzu sicher ding, wanne tusent gebresten, die du in der worheit bekenneste . . ., enwerent dir nut also forglich noch also schedelich alse ein einiger des du nut enwoltest bekennen* (73; vgl. 78). Wie man die äußeren Leiden *„scheren"* soll *„mit einem scharphen flisse"*, so soll man den Fleiß *„wetzen an die strengen*

schauung vom Leben sein, die Gott und Welt als Gegensätze empfindet, die — an der Passion Christi orientiert — Gottes Wirken als den Gegensatz zum Wirken der Welt weiß. Ach daß wir *„suchetent fride in unfrieden . . . und in trurikeit fröide und in unfriden friden, in manigvaltikeit einvaltikeit, in bitterkeit trost; also wurt man Gottes gezug in der worheit"* (86). *„Also wenne dem menschen sine gebresten vor den ogen siner bescheidenheit sere und gros erschinen und im sere wider sint, daz ist ein gros wor zeichen, das der mensche ze grunde gesunt sulle werden"* (272). *„Dis kumet von der niderheit dise erhebunge; wan ie niderre, ie höher"* (245). Eine merkwürdig tiefsinnige Lebensanschauung ist es, die sich in dieser Verherrlichung des Leidens auswirkt. Sie weiß etwas davon, daß der von Natur böse Mensch in seiner natürlichen Entwicklung Gott nicht

---

urteil Gotz und an sine unbewegelichen gerechtekeit, die enkein ding ander enlot gon" (237). Die Gerechten *„sint in großen vorchten und engeturrent sich uf nut frilichen gelossen und in selber niergent getruwen und stont in großem getrenge und in truche und begerent das in Got helfe"* (167). — *Got der suchet dich in allen dingen. Er wil dich haben einen gelossenen menschen. Eja nu lo dich und wirde ein gelossen mensche!* (140); der ist gelassen, dem Liebe und Leid, Sauer und Süß gleich ist, weil er nur Gott „meint" (ib.). *„Und sich, manigen gebresten verhenget Got uber dich inwendig und uswendig, acht das du dis ein gelereste, des ist not. Gehab dich wol! Got verhenget es alles umbe din gut, das du mit allem diesem in din nicht gerateste"* (198). — *So der mensche das sin getut und er denne von innen verlossen ist, das gat uber das smacken und bevinden, das man haben mag, als alle des menschen krefte stont uf gespannen nach Gotte, und er denne gar gelossen ist, und in turst dar nach das er gerne Got bevintlichen minnete und er stot in vinsterer kalter hertikeit. Kinder, das kruz das gat fur alle die kruz die man liden mag. Dis bitter ellende das treit den menschen naher in den grunt der lebendigen worheit denne alle die bevintlicheit . . . dis kruze das ist der gekruzigot Christus. Der sol und mus geborn werden durch alle die krefte . . . und durch die sinne* (233). — *Die tieffe des götlichen abgrundes das ist unervölgig allen vernunnften. Aber der tieffe sol man volgen mit einer vertieffeter demütkeit* (239). — *Dem minneklichen herzogen sullent wir nach volgen, der uns die banier vorgetragen hat; und neme ieder mensche sin cruze und volge im, so kummet er, do er ist* (85; vgl. 86). — *Und wissist uf mich, das niemer enkein getrenge in den menschen uf gestot, Got enwelle nach dem ein nuwe geburt in im ernuwen* (172). *Losse alles us sweren und enfuche enkeinen trost, so löset dich sicher Got* (173). — Ausdrücklich hinweisen möchte ich auf A. V. Müller, Luther und Tauler (1918). Wieweit ich mit diesem interessanten Buch übereinstimme, und inwiefern ich mich von ihm trenne, wird aus meiner Darstellung jedem Geschulten deutlich geworden sein; vgl. ferner die Bemerkungen O. Ritschls, Dogmengeschichte des Protestantismus II 1, S. 83f.

erreicht, daß er ohne Bruch den Weg zu Gott nicht findet, daß aber auch Gott die „Armen" und die Sünder liebt, daß Gott ein verborgener Gott ist, der sich offenbart, aber im Gegensatz, gegen den Augenschein und gegen die Vernunft. Es ist Gottes Art, in der Seele, in der er wirkt, alles umzukehren (38); contra rationem, das ist das Motto des göttlichen Handelns. Und für den Menschen kommt es darauf an, das Kreuz als von Gott gegebenes Geschick willig anzunehmen; *„do wirt ein minneklich kruz"* (355). Dieser zentrale Gedanke Taulers ist nicht so kraftvoll und nicht so radikal gedacht wie bei Luther; aber es ist kein Zweifel, daß hier in der Tiefe zwischen beiden nicht bloß Analogie, sondern auch Verwandtschaft besteht[27]). Und unterstrichen wird dieser Eindruck durch die Polemik Taulers gegen die äußeren oder asketischen guten Werke. Leiden soll nichts Selbstgewähltes, sondern Geschick sein, und die guten Werke verdrängen mit der Lust, die sie hervorrufen, grade Gott. Aus den selbstgewählten Leiden *„do enwurt nut us"; „und wurt wenig genaden darus . . ., wanne su buwent uf ir eigen uffeze, es si in penitencien oder abstinencien, oder si gebet oder andaht"* (18). *„Got hat sich des beraten, daz er nut enlone wanne sinen eigenen werken, in dem himelriche enkrönet er nut wan sine werg, nut die dinen; was er nut in dir enwurket, do enhaltet er nut von"* (19). Und alle guten Werke, deren Ziel nicht Gott ist, sind Lüge und Abgötterei[28]). Wieder sehen wir, wie diese ganze Gedankengruppe in der Ethik mündet, die immer bei Tauler Grundlage und Ziel seiner Ausführungen ist, trotz der mystischen Theologie.

Vielleicht am deutlichsten wirkt sich die Idee von dem Leiden als dem Suchen Gottes aus in der Schilderung der „Dürre", die für Tauler eine besonders gesegnete Station auf dem Weg zu Gott ist, und von der die berühmte resignatio ad infernum nur ein Bestandteil ist. Dieser Frömmigkeit, die alle Ichsucht und Eigenheit als den Todfeind bekämpft, — die Erbsünde, die *„vergiftekeit"*, ist gut thomistisch die

---

[27]) Vgl. Luther W. 1, 136f.

[28]) *Ich enmeine des nut, das man gute übunge ut loffen solle; man sol sich allezit üben, mer man sol nut daruf buwen noch daruf sich halten* (64). — *Und darumb hette ich vil lieber einen gerechten geloffen menschen mit minre werken und minre schine, denne ein vil hohen menschen in werken und in schine, und wer minre geloffen* (79). — *Alle die werk, die der mensche tut, die me ze wesende ilent, das ist das si me oder gerner geschinen oder gesehen . . . werdent, denne ob sie niemer bekant enwurden: aller der werke der ennimet sich Got nut an, wie gros und wie hoch si och schinen* (246; vgl. 203, 254, 260, 288).

Selbstsucht — und die den Gedanken dahin steigert, daß selbst Gott zugunsten der demütigen Gelassenheit aufgegeben werden soll[29]), entspricht nicht bloß eine Ethik der Lustlosigkeit — was gegen die Neigung geht, das ist gut — im Stil der späteren spanischen Mystik[30]), sondern auch ein tiefes Mißtrauen gegen alle Süßigkeit der Gotteserfahrung und gegen alle Wonne der Gottesliebe, in der die Natur in ihrer Beseligung Lust und nicht Gott empfängt[31]). Und auch in diesem Mißtrauen gegen das sentimentum spiritus stimmt Luther mit Tauler überein[32]). Nicht Gottes Gaben, sondern Gott ist das Ziel der Religion, und in dieser Bestimmung wirkt sich nicht bloß der Wille zur Überwindung des Egoismus, sondern auch der Wille zur spiritualen Unsichtbarkeit und Verborgenheit aus — bei Tauler wie bei Luther[33]). An diesem berühmten Gedanken ist also auch bei Luther nicht bloß die strenge Moral, sondern mindestens ebenso der echte Spiritualismus beteiligt.

So muß der Mensch nach Tauler die Tore von fünf Gefängnissen sprengen, die Liebe zu den Kreaturen, die Liebe zu sich selbst, die Vernunft — sie ist hochmütig, während der Glaube elend und demütig macht[34]) — die Wonne des religiösen Genusses und den Eigenwillen, der

---

[29]) *Also darbende und enberende in rechter gelossenheit hat man me und nimet man me danne nemmende und habende in eigen willen. Alles daz der mensche möhte haben in eigen willen, es si Got oder creature, do ist ime unzellicher vil nutzer ein willig demütig darben desselben und alles habendes in rechter gelossenheit* (79). — *Wirf in den unbekanten Got alle ding, och dine gebresten und dine sunde . . . alles in der wurklichen minne; wirf es alles in den vinsteren unbekanten göttlichen willen . . . er sol sich lossen dem unbekanten willen Gots* (264). — Zur Erbsünde vgl. S. 94.

[30]) *Alles do der mensche uf rastet mit lust und das besitzt, das wirt alles wurmstichig, denne ein blos einvaltig entsinken in das blos einvaltig unbekant ungenant verborgen gut, das got ist, in einer verlöigenender wise sin selbs und allem dem das sich im entecken mag* (203/4).

[31]) Tauler S. 152, 78.

[32]) Quia periculosum est nobis sentimentum spiritus. Ex quo oriri solet superbia . . . (Luther, Randbemerkungen zu Tauler W. 9, 100).

[33]) Verum praeceptum, ‚diliges deum super omnia', non dicit, dona dei . . .' sed simpliciter invisibilia praecipit diligi, quae in rationem hominis non ascendunt, nec oculus vidit nec auris audivit (W. 1, 36).

[34]) Glaube und Liebe definiert Tauler im Unterschied von der katholischen Tradition als Gegensätze und „Beraubungen" von Vernunft und Wille. *„Un get dar der glöbe und beröbet und benimet der vernunft alles ir wissen und machet si blint, und des mus sie verlöigenen. Die vernuftige kraft mus do ab. So kumet die zuversiht und benimet die sicherheit und das haben. So kumet die minne und beröbet den willen aller eigenschaft und besitzunge"* (256).

auch Gott selbst in den Egoismus hineinzuziehen strebt[35]). Die eigentliche Versicherung des Heils geschieht aber in dem *„grundelos ellende, das wüst und trostlos ist und vinster"*, zumal dann, wenn in der tiefsten Tiefe Gott selbst verschwindet, seine Tröstungen aussetzen und die Wüste, das ist die *„stille wüste Gotheit"*, den Menschen umgibt. *„Möchte helle gesin in disem lebende, so duchte si das me denne helle fere, minnen und des geminten gutes darben."* Dann aber grade soll der Mensch sprechen: *„Got grüße dich, bitterre biterkeit vol aller gnaden"* (161). Nach der unaussprechlichen Freude, die der „Blick" Gottes hervorruft, ist die verzweifelte Dürre, die doch die tiefere Nähe zu Gott bedeutet, um so schmerzlicher; aber der Ort Gottes ist das Kreuz, das bis zum Nichts gesteigerte Leiden; je größer die Not um so näher ist Gott. Und doch greift hier störend der metaphysische Gedanke ein, daß der in die *„wüste wilde"* gezogene Mensch Gott konformiert wird; denn auch Gott ist die absolute eine *„simpele"* Finsternis und damit *„das wesenliche licht"*. *„In dis abgrunde gehört allein das göttelich abgrunde.* Abyssus abyssum invocat" (331). Und auch das stört in diesem Zusammenhang, daß in diesem Zustand, in dem der Fromme nichts sieht von Trost und von Gott, ihm der „Rat" hilft, durch den er lernt *„sich ergeben den gruwelichen verborgenen urteiln Gotts"*. Hier bricht, wie von uns schon öfters beobachtet, der kirchliche Positivismus durch; hier ist aber auch der Ort der resignatio ad infernum: *„Do wurt der mensche beröbet sin selbes in rechter worer gelossenheit und versincket in den grunt des göttelichen willen, nut in diseme armüte und blosheit zu stande ein wochen oder ein manot, mere, obe Got wil, tusent jor oder ewelichen, oder, obe in Got ein ewigen hellebrant wolte haben in ewiger pinen, daz er sich darin zu Grunde gelossen kan: Kinder, dis were gelossenheit. Es were ein klein ding und nut, daz man tusent welte ließe, herwider, und was ein klein ding und ein nut herwider, daz die heiligen ir leben liessent, wanne su hattent Gottes trost so gros von innen, daz su es fur ein gespötte nament und frölichen sturbent mit wunnen, und was ein nut herwider: Sunder Gottes, enberen und darben, das ist verre uber alle ding"* (108). Das ist die Höhe mystischer Frömmigkeit, Gott um Gottes willen opfern, auch die Vollkommenheit und die Seligkeit aufgeben, um der alten Schlange der Selbstsucht, die die Religion selbst zu vergiften vermag, den Kopf zu zertreten, und um im wirklichen Willeneinklang mit Gott zu bleiben; da ist unser

[35]) Predigt Nr. 17, bes. S. 77 f.

Wille leeres Organ, das durch Gottes Willen bewegt und angefüllt wird[36]). Es ist schon erschütternd, daß wirklich fromme Menschen aller Zeiten auch mit der Tat dies Opfer vollzogen haben; ich möchte hier nur an den Lebensgang Gottfried Arnolds erinnern.

Auf den ersten Blick könnte es so scheinen, als sei der Prozeß der Entwerdung, der praktisch so oft der Gegenstand der Predigten Taulers ist, die konsequente Durchführung der Idee vom Leiden als der Bedingung des Gotteserlebens, hinter der letztlich der Gedanke von dem im Gegensatz wirkenden Gott und überhaupt von dem Kontrast zwischen Gott und allem, was Welt heißt, steht. Die Entwerdung ist das Sterben des Menschen als Kreatur, indem die Beziehungen zu den andern Geschöpfen und zu sich selbst durchschnitten werden; und sie ist eben damit der Anfang der Gottwerdung, indem Gott sich in das Nichts, d. h. in das beziehungslose Leben, ergießen und neues Leben in ihm schaffen kann. Und doch geht diese Rechnung nicht auf, so klar sie zu sein scheint. Hier muß vielmehr ein Bruch konstatiert werden, der nun auch an diesem Punkt den Abstand von Luther trotz aller Verwandtschaft ins Licht rückt. Ein Doppeltes möchte ich ganz allgemein vorne weg bemerken. Einmal durchbricht der Prozeß des Entwerdens die für das Leiden aufgestellte Regel, daß es zu seiner Echtheit des Geschickten bedarf; denn das Entwerden ist etwas Künstliches, vom Menschen in immer neuen Willensstößen Verwirklichtes, in dem sogar durch die Beziehung auf die mystische Theologie etwas Technisches in die Erscheinung tritt. Dieser Eindruck bleibt bestehen, auch wenn man in

---

[36]) S. 168f., 278, 161, 152, 205, 108, vgl. Luther W. 9, 102/103. — *Dise menschen die versinkent in ir grundelos nut in einer unwortlicher wise . . . die stont in dem swinsten turste nach lidende, das neme er nu fur alle die fröide und den trost, den im Got ie gegab, dem minneklichen bilde sines herren nach ze volgende, und begerent des in der sworster . . . wise als mans liden mag. Nach dem kruze turstet sie und lant sich mit minnen, mit inniger begerunge under das geminte kruze irs minners. Hie wirt das heilig kruz erhaben* (229). — *Das vinsterniſſe sol man also verstan. Es ist ein lieht, do enkein geschaffen verstentniſſe zugelangen noch verston enmag von naturen, und ist darumb wilde, wanne es enkeinen zugang enhat; in dis wurt der geist gefüret uber sich selber und uber al sin begriffen und verstan* (55); Gott als der verborgene und finstere vgl. S. 204, 264, 277. — *Dise wüste das ist sin stille wüste gotheit; dar in fürt er alle die, die dis insprechens Gotz enphengklich sullent werden* (278). *Denne sich an das göttliche vinsterniſſe, das von unsprechelicher klorheit vinster ist in allen verstentniſſen, engelen und menschen, als der glanz und die sunne in irem rade ist dem kranken ögen ein vinsterniſſe* (278).

Betracht zieht, daß die Notwendigkeit der Entwerdung auf der Andersartigkeit Gottes gegenüber dem Menschen als Kreatur und erst recht als Sünder, obwohl das letzte bei Tauler zurücktritt, beruht. Dann aber bringt es die mystische Theorie vom Seelengrund mit sich, daß der Gegensatz am entscheidenden Punkt sozusagen abgeplattet wird. Schließlich ist es doch die metaphysische Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch im tiefsten Grund — auch die Theorie, daß nur Gleiches Gleiches empfangen oder erkennen kann, spielt hier hinein — auf der die Berührung zwischen Gott und Mensch beruht. Das Ich muß zugrunde gehen, und das Ich ist doch in seiner feinsten punktförmigen Reduktion der Träger Gottes und sein Ort; über diesen Gegensatz ist die Mystik niemals hinweggekommen. Die Mystik denkt von der Kreatur und nicht von der Sünde aus. Und es wird alles darauf ankommen, nachzuprüfen, ob und inwieweit Tauler dem Menschen eine aktive Rolle in dem Heilsprozeß der Entwerdung zuschreibt. Hier ist der Gegensatz zu Luther unverkennbar, für den — jenseits aller psychologischen Reflexion — der ganze Mensch, d. h. auch sein Geist, sofern dieser nicht von Gott bestimmt ist, „Fleisch" ist, und für den auf der andern Seite der ganze Mensch, d. h. auch sein Fleisch, sofern Gott in ihm regiert, „Geist" ist.

„Wan sol Got sprechen, du must swigen; sol Got ingon, alle ding mussent uzgon, wanne die manigvaltikeit der bilde die dis wort in dir bedeckent und ubergont, die hinderent dise geburt in dir" (12). Wir sehen mit diesem Wort in die Fülle der Motive hinein, die an der Formung der Idee von der Entwerdung beteiligt sind, und die wir nicht weiter auseinanderzusetzen brauchen[37]). Gott verlangt nichts, als daß der Grund „bloß" ist, in dem er dann selbst wirken will; so soll der Mensch *„ufston von allem dem daz Got nut enist, von ime selber und von allen creaturen"*; denn dann wird Gottes „Begehren" ihn anrühren und den „Grund" bereiten (22f.); äußere Werke sind nicht notwendig — Gott wirkt ja in der Seele — aber *„daz inwendige warnemen Gottes, daz nimet in ime gröslichen zu"* (24). Dies durch Willenskonzentration erreichte Absterben darf nicht mit Abstumpfen gleich gesetzt werden; denn es ist verbunden mit innerer

---

[37]) *„Kinder, in diser wisen gat man in Got, daz man sich sin selbes verzihe ganz in allen wisen, in allem habende"* (46). Das ist die *„willig armüte"*, die mit Reue und Demut verschwistert ist (38). *„Do an lit es alles das man Gotte in der worheit volge, und dar zu gehört ein ganz wor lossen aller der dinge, die got nut enfint"* (254). *„Hie lit es alles an, an einem grundelosen entsinkende in ein grundelos nut"* (256).

Wachheit, heller Bewußtheit und tiefem Hinhorchen auf das göttliche Wirken. Ja, Gott tut alles, aber ein Werk bleibt doch dem Menschen vorbehalten, wenn wir von seinem Bewußtsein absehen: *„Er enfulle allewegent uffton und ein ufrihtunge des gemutes in Got und in ein entlidigen des innewendigen grundes"* (24). Des ersten Anstoßes und der ersten Bewegung ist niemand enthoben[38]). Es ist also keine Frage, der Anfang der Bekehrung, eben die Abkehr, von dem „was vor Augen ist", ist Sache des Menschen. Er ist nicht von Gott gewirkt, sondern er bedingt das Heil schaffende Wirken Gottes. Hier sprechen sich nun religiöse Grundideen Taulers aus; etwa die, daß Gott, der *„ein minner der herzen"* ist, freie lebendige „Gunst" sucht, die sich ihm und allem, was göttlich ist, zuneigt[39]); oder wie die, die schon mehr ins Metaphysische übergreift, daß Empfänglichkeit die Bedingung für das Einströmen göttlicher Kräfte ist[40]). Ich möchte glauben, daß grade dieser Gedanke von logisch formalen Erwägungen an bis in die letzten primitiven Tiefen mystischer Frömmigkeit – die Hochzeitsvorstellung! – hinabreicht. Aber das ganze ist schließlich eben „katholisch", und das scholastische ‚facere quod in se est' ist Tauler keineswegs fremd gewesen[41]). Gewiß, auch dies Aufstehen ist nicht ohne Beziehung zum großen Vorbild Christi, und Tauler zitiert in diesem Zusammenhang die schöne Sequenz:

sine tuo numine
nihil est in lumine
nihil est innoxium[42]).

---

[38]) Die *„edele menschen"*, die den Grund nicht selbst bereiten, *„loffent Got iren grunt bereiten und loffent sich Gotte zumole und gont des iren us in allen dingen." „Und die dis sint, die hant wol den ersten anstos und die erste bewegunge, wan der enist nieman ledig"* (23). – Die Abkehr von den Kreaturen ist nicht Wirkung sondern Bedingung des Wirkens des heiligen Geistes: *Disser minneclicher heiliger geist der wurt eime ieglichen menschen also dicke und also manig werbe, also sich der mensche mit aller kraft kert von allen creaturen und keret sich zu Gotte"* (104). – Hier scheint mir etwa A. V. Müller, der den Einfluß der „mystischen Theologie" auf Tauler nicht empfindet, nicht richtig und allseitig scharf gesehen zu haben; vgl. a. a. O. S. 58, 54ff.

[39]) *Wan Got ist ein minner der herzen, und nut enist ime umbe das das uswendig ist, denne umbe einen innigen lebenden gunst, der in im treit ein bereite neiglicheit zu allem dem das götlich und tugentlich ist* (254).

[40]) S. 110.

[41]) *„Also der heilige geist danne vindet, daz der mensche das sine getan, so kummet er mit sime lichte danne und uberluhtet daz naturliche liht und guffet darin ubernaturliche tugende"* (93).

[42]) S 95.

Aber das kann nicht darüber täuschen, daß der Anfang Tun des Menschen ist, und die Beziehung auf Christus ermöglicht grade — und das ist ein wesentlicher Zug in Taulers Frömmigkeit — in dieser Verbindung den inneren Anschluß an die Kirche und an ihre Gnadenmittel. Die imitatio Christi ist nicht selten die Brücke zur „Kirchlichkeit" geworden[43]). Trotz aller Kritik an der Kirche und trotz aller Neigung, den spiritualen Prozeß der Gottwendung jenseits der kirchlichen Gewalten und Mittel zu stellen, hat Tauler an der Kirche festgehalten; letztlich, wie wir sehen, aus innerstem Bedürfnis; gelegentlich aber auch, darin die scholastische Tradition verwertend und doch wieder dem jungen Luther gleichend, im Hinblick auf die Demut, die der Gehorsam gegenüber dem Priester erweckt[44]).

Das Bild von der Ethik Taulers, die wir in unsern Ausführungen immer wieder erreicht haben, ist noch nach einigen Seiten mit ein paar Strichen auszuziehen. Ich erinnere an den Ansatz: das Leiden, ja auch die Sünde, ist der Weg zu Gott; gute Werke, die ohne Gott geschehen, sind Lüge; gut ist nur das, was Gott selbst wirkt[45]). Die Ethik ist also auf die Religion gegründet; oder — anders ausgedrückt — es gibt keine Ethik ohne Religion; erst die Beziehung auf Gott ermöglicht Sitt-

---

[43]) Man vgl. etwa S. 49 f. und 70, wo der Zusammenhang von der imitatio Christi mit dem Sakrament des Altars zutage tritt.

[44]) Der Klosterpraxis entstammt die häufige Forderung, nur Todsünden zu beichten (z. B. S. 272, 284). — Wer gesündigt hat, der beichte Gott; hat er dann seine Gebrechen vergessen, wenn er zum Priester kommt, so sei er überzeugt, daß ihm die Sünde sicherer vergeben ist als durch die Beichte vor dem Priester (284). Ähnlich: *„Lide dich in dem, und lo Got wol essen und kuwen und engang dannen us nut und kuwe dich vaste mit nute, das du dis straffen ut da mit vertribest, das du ze hant us lötfest zu dem bichter"* (294). *„Nein, bichte Gotte zum ersten"* (295). *„Die bichter enhant enkeinen gewalt uber die gebresten; ja der phaffe der enhat enkeinen gewalt dar uber. Keret uch in uch selber mit bekentnisse uwer selbes; wan dis vil uswendiges sagen ane das innerliche enbringet wening frucht an solichen dingen die enkein totsunde ensint ... Vor totsunden bewar uch Got"* (274/5). *„Kere dich in disen grunt und blip dobi, und nim war der vetterlichen stimmen, die in dir ruffet; die ruffet dich in sich und gib dir soliche richeit, wer es not, der selbe mensche gebe allen phaffen genug, so veterliche wurt der ingenummen mensche begobet und erluhtet"* (303). — Die Priester als Personen mögen Gott nicht gefallen; aber sie tun ihr Amt *„in stat der heiligen kilchen", „und dar umb tunt si das amt sacramentlichen"* (169); kraft seines Amtes spricht aus dem Beichtvater der hl. Geist, *„den sol man sich under werffen und gehorsamen und nut usser im selber leben"* (223). — Pfaffen und Nonnen können *„verdingete knechte Gotz"* sein, die Gott um der Pfründe und um der Versorgung willen dienen (182).

lichkeit; erst das Handeln Gottes in uns verbürgt die Qualität unseres Handelns; sittliches Handeln ist gottvolles Handeln[46]). Ja, Tauler überspringt hier die Schranken jedes Moralismus; er weiß, daß es außer den groben Sündern, die in Todsünde zum Abendmahl gehen, außer den Heuchlern, deren gute Werke *„vol eigens willen"* sind, außer den *„kalt slaffige lewe menschen"* auch *„selige minneliche sunder"* gibt, die Todsünden getan haben und doch nichts anderes im Leben und Handeln meinen als Gott[47]). In Gott gibt es ein Jenseits von Gut und Böse. Hier ist die ethische Indifferenz der Mystik erreicht, die sich auch darin zeigt, daß der Fromme sich um das, was außer ihm und jenseits seines Berufes ist, nicht kümmert, und die Dinge gehen läßt, wie sie gehen[48]).

Aber das ist nun doch nicht die Regel. Die Stimmung der Reue, die Haltung der Demut, der Anschluß des sittlichen Ideals an das Vorbild Christi, all das schafft konkrete Züge in der Ethik; mag auch die Höherstellung der „unbildlichen" Nachfolge Christi wieder das Durchschimmern des Ideals der Überlegenheit des religiösen Lebens auch über

[45]) Die Belegstellen, die freilich vermehrt werden können, sind bereits angeführt; zum letzten Gedanken vgl. S. 24, 109, 185, 257/8.

[46]) Die Weise, die hierher gehört, ist diese: *„Die ist, das der mensche das in ime findet, und in der worheit an alle glose, das er alleine meine von grunde sines herzen Gotte alleine ze lebende und nut noch nieman me enmeine und begere"* (139). *„Also, nim die tugende, wie subtile oder wie edel su sin mugent, sint su naturlich, so machen su geistliche blotern; ie behender su sint, ie behender blotern su machent; aber sint su sitteliche oder uftragende tugende, so machent su geistliche flecken ... Es si denne daz su durch disen stein der Cristus ist, werdent geslöiffet und do vermenget mit inniger begerunge und hertzeklichem gebette ... und wiedergeborn und vernuwet, so enhilffet es zu mole nut"* (95).

[47]) *Es mag wol sin, das si sin gevallen verre me wan alle dise in manige gruwelich totsunde, do enacht ich nu nut uf, wie vil oder wie gros. Aber dise die nohent sich zu unserm herren nu von grunde, und tunt oder hant geton einen waren gruntlichen abker von allem dem das Got nut luter und blos enist ... und hant ir herze und iren gunst gekert zu Gotte in alsolicher wise, das si in fur alle minnent und meinent und begerent von ganzem grunde ... Von dieser lute sunden enwil Got niemer enkeine vorderunge getan noch enwil ir nut wissen. Si hant sich gentzlichen dar ab gekert, so hat sich och Got dar ab gekert"* (138).

[48]) *In allen dinen werken und usgengen nim din selbes sliffecliche war und sich in din grundelos niht mit einem biblibende und nim war womitte du umbegost und waz dir inne si ... Nut nim war das usser dir ist, und das dir nut bevolhen ist, des nim dich nut an und lo alle ding uf in selber ston: das gut daz la gut sin; daz böse ist, daz berichte nut noch frage nut; kere dich in disen grunt und blip dobi* (303; vgl. 402).

die Moral verraten. Aber Tauler erhebt nun doch auch immer wieder bestimmte sittliche Forderungen, die ihm besonders am Herzen liegen, und die ihn wieder mit dem jungen Luther verbinden. Das eine, das hier hervorgehoben werden muß, ist die Polemik gegen das Urteilen. Nichts erscheint Tauler so gefährlich — und auch darin wirkt wohl die Rücksicht auf die Klostergemeinde nach, der seine Predigten zum großen Teil gelten — als das *„mordige urteil"*, das Kritisieren, in dem man sich hochmütig über den Nächsten in voller Unbarmherzigkeit stellt und die Notwendigkeit der eigenen Besserung und des Entwerdens zu Gott vergißt[49]). — Das andere, das ich akzentuieren möchte, ist die Rolle, die die Dankbarkeit bei Tauler spielt; sie liegt auf derselben Linie, wie sie Holl für Luther herausgearbeitet hat. Der Mensch, der von Gott neugeschaffen ist, kann Gott nichts wiedergeben; so gibt er dem Nächsten das, was er Gott schuldet. Alles hat der Mensch von Gott empfangen, Güter der Natur, der Gnade und der Seligkeit; das alles soll er ihm mit Lob und Dank wiedergeben in der Liebe zum Nächsten. Und man muß hier auch die Ausweitung des Begriffs der Nächstenliebe beachten; sie ist nicht, nach Holls Nachweisungen,[49a]) im Stil der Scholastik, auf den Nächsten im ausrechnenden und begrenzenden Sinn beschränkt; nein, Nächstenliebe ist Menschenliebe. Und die Dankbarkeit ist die Probe der Frömmigkeit[50]). Es mag sein, daß der Gedanke der Ablenkung des

[49]) *Dise sint vol urteiles ander luten und der Gottes frunt, und urteilent sich selber nut, aber die waren Gottes frunt enurteilent nieman danne sich selber* (48; hier ist die konkrete Beziehung auf kirchliche Opposition gegen die Gottesfreunde unverkennbar). *Man ensolte enkein ding urteilen, daz nut totsunde enwere* (113); vgl. S. 136, 148, 188, 74/5, 187, 303; in diesem Zusammenhang warnt Tauler gelegentlich auch vor „unnützen" Fragen, nach Gottes Ausfluß und Einfluß, nach *„dem ihte in dem nihte"*, nach dem Funken *„in der selen in der istikeit"*, und ermahnt zum einfältigen Bekennen des trinitarischen Gottesglaubens, der ihm wesentliche Voraussetzung seines Denkens ist (S. 74f.). Zur Polemik gegen das „Urteilen" vgl. Luther W. 4, 671: quanta stultitia est judicare proximum! Ferner vgl. W. 4, 675ff.; vor allem dann die Predigt contra vitium detractionis W. 1, 44ff. — Über dieselbe s. Köstlin I, 125ff., 130. Luther selbst beruft sich in dieser Predigt öfters auf Biel und Bernhard.

[49a]) Vgl. Holl, Luther [2.3], S. 165ff.

[50]) Ein jeder soll dem Nächsten zu Nutz wirken *„das sol und mus ein ieklichs wider geben das er von Gotte enphangen hat"* (178). Die wahre Liebe, die von Freude und Leid unberührt bleibt, zeigt sich darin, *„das man sich übe an danknemkeit des großen gutz, das Got mit dir und mit allen creaturen hat getan im himel und in erden und an siner heiliger vergotteter menscheit und in manigvaltigen gaben und gnaden, die von ime ane underlos an alle menschen flusset, und sin übunge sol sin gemeine minne zu allen*

Guten von Gott auf den Nächsten bei Tauler nicht so stark betont ist wie bei Luther; er fehlt nicht, aber er tritt zurück hinter der Idee der „Vorderung" Gottes und der Pflicht der Dankbarkeit für die Kreatur. Man sieht an diesem einen Beispiel, daß man das Verhältnis von Tauler zu Luther nicht als Abhängigkeit deuten darf; grade die Nähe, in die sie in bestimmter Hinsicht rücken, unterstreicht die Akzentverschiebungen, die sich auch in analogen Gedanken finden. Nur das ist freilich bewiesen, daß Luther in den Gedanken — es handelt sich auch um solche, und die Trennung von Fühlen und Denken ist kindisch oder platt — der Mystik und nicht bloß des Nominalismus der Eigene geworden ist, der er war; fast könnte man fragen, ob sich nicht nominalistische und mystische Einflüsse in ihm gegenseitig aufgehoben haben. Aber Beziehungen sind überhaupt nicht Abhängigkeiten; Beziehungen zeigen nur den Untergrund, in dem jedes Denken seine Selbständigkeit gewinnen muß. — Das Dritte endlich, das betont werden muß, ist die Empfehlung der Berufserfüllung, in welche die asketischen guten Werke abgewandelt werden. Tauler hat ein Empfinden für die soziale Art der christlichen Religion; der Fromme, dessen Geist *„in dem grundelosen mere ertrunken"* ist, wird grade in seiner Vernichtung *„mit allen menschen gemein und gesellig"* sein, barmherzig, nicht hart, gütig, nicht verständnislos. Und in dem Leib, dessen Haupt Christus ist, soll jedes Glied auf sein Amt achthaben und in den Grenzen seines Amtes bleiben. *„Wan du must dich üben, solt du kunnen. Nut enwarte das dir Got die tugende in sturze sunder din arbeit"* (179). In der Berufsarbeit, in der man nicht Lust oder Nutzen, sondern Gottes Ehre suchen soll, wird der Eigenwille gebrochen; und die Klagen über das einem verliehene Amt sind unberechtigt, denn sie erklären sich zumeist aus der unordentlichen Amtsführung. *„Wan ein ieklich kunst oder werk, wie klein die sint, das sint alles sament gnaden, und wurket alle der selbe geist ze nutze und ze frucht des menschen"* (177). Spinnen und Schuhmachen, *„dis sint alles gnaden, die der geist Gotz wurket". „Es enist niergen enkein werklin so klein noch kunstelin noch so snöde, es kome al*

---

menschen, nut allein zu den sinen, sunder zu allen menschen . . . Nut ensolt du mit einer eigener minne minnen dich und das din" (193); vgl. S. 137, 164, 200. Vielleicht ist auch die Stelle auf S. 69 hierher zu ziehen: die Frommen sinken *„mit einre minnencliche begerunge in den grunt und tragent Gotte alle ding wider uf, alse es eweclichen gewesen in ime ist, und er es geminnet und gemeinet hat".* Indessen besteht hier auch die Möglichkeit einer Interpretation lediglich im Sinn der Metaphysik.

von Gotte und es ist sunderliche gnade" (177)[51]). Auch hinter dieser Konzeption steht schließlich der Gedanke, daß Gott alles Leben, sofern es Leben ist und wertvoll, wirkt, wodurch eben die Betrachtung der beruflichen Ordnung als gottgewollter ermöglicht wird. Dabei wird man trotzdem die leise Rationalisierung der Religion, die sich in dieser Verlagerung der guten Werke in das „wirkliche" Leben ankündigt, nicht übersehen dürfen. Man wird ferner auch hier im Auge behalten müssen, daß auch für Tauler der Stand des Mönches oder — besser — des edlen Menschen, des Gottesfreundes, auf einer andern Höhe steht als jeder andre Stand; es ist eben so bei der Mystik, daß die „Demokratisierung" durch den Geist letztlich die neue „Aristokratie" der Geistmenschen schafft.

Zum Abschluß dieser Skizze der Grundzüge der Taulerschen Ethik muß noch die Frage nach der Art seines Vollkommenheitsideals gestellt werden. Besteht die Vollkommenheit in Bewußtheit oder in Abstumpfung? Wir sahen bereits, daß das sittliche Leben ein Leben gegen die Natur und gegen die Neigung ist; das kann auch nicht anders sein bei dem die ganze Anschauung beherrschenden Gegensatz von Geist und Fleisch, Gott und Welt; *„wer Cristus nachvolgen wil, der mus der naturen urlop geben"* (82); und wenn wir dazu stellen, daß den wirklich gelassenen, *„gottformigen"* Menschen Himmel, Erde und alle Kreaturen ein reines Nichts sind, daß sie über die Gegensätze des wirklichen Lebens erhaben sind, daß sie Liebe und Haß, Wissen und Wirken, Freude und Leid nicht mehr fühlen[52]), so möchte man geneigt sein, eine Art heiliger

[51]) Predigt Nr. 42, S. 177ff.; vgl. Luther W. 1, 61 Z. 26; 73 Z. 20; W. 10 I 1, 315 (Die Frage des Berufsüberdrusses). Zur ganzen Frage s. K. Holl, Die Geschichte des Wortes Beruf (S.-B. der Preuß. Ak. der Wiss. 1924) bes. S. 15ff.; hier sind auch die Schranken der Taulerschen Berufsanschauung stark, vielleicht zu stark, hervorgehoben, auf die wir oben bei Besprechung der indifferenten Züge in Taulers Ethik hingewiesen haben. — Wenigstens anmerken möchte ich einen spezifisch Taulerschen Gedanken, in dem sich seelsorgerliche Weisheit mit natürlichem Rationalismus paart, daß nämlich das Lebensalter und die Frömmigkeitsstufen innerlich verbunden sind; vor 40 Jahren kommt der Mensch nicht zum Frieden, vor 50 erhält er nicht den Geist: *„denne in den zehen joren sol der mensche haben eine inker und ein insincken, ein insmelzen in das luter götteliche einveltige indewendige gut, do daz edele indewendige funkelin hat ein gelich widertragen und ein gelich widerfließen in sinen ursprung . . . do der wiederflus rechte geschiht, do wurt alle schulde gentzlich bezalt"* (79f.).

[52]) Tauler, S. 140, 174, 257f., 193: *„Do die wore minne in der worheit ist, da blibt der mensche von liebe uswendig unerhaben und von leide unentsetzet. Man neme dir, man gebe dir, so dir der geminte minner blibe, so blibest du inwendig in friden."*

Stumpfheit — so muß es doch nach außen wirken — als das Vollkommenheitsideal Taulers anzunehmen. Und doch ist das ein Irrtum; denn das Leben des *„edele Menschen"* ist nach dem Mönchsleben formiert; es ist ein Leben der Zucht und der Selbstdisziplinierung, das stetes Wachsein und Angespanntsein fordert[53]); es kommt ja darauf an, in bewußter Technik die Seele so zu schulen, daß sie hinter den Schein schaut und durch den Gegensatz hindurchdringt, um so in dem Meer von Unsinn und Gewalt Gottes Wirken zu sehen und in dem „Grund" Gottes selbst bewußt zu werden. Dies Bewußtwerden Gottes im Seelengrund, daß Tauler so wenig wie Eckart einfach als ein Zusichselbstkommen Gottes in und durch uns deutet, ist eigentlich das Ganze; die Seele hat vielmehr Anteil am ewigen Sein und seinem Erkennen, und so ist ihr Leben nicht eigenes Leben, sondern „sie erkennt überhaupt nur, indem das ewige Sein selber in ihr ist und damit zugleich das ewige Selbsterkennen"[54]). Der Ausdruck „theopantistisch" trifft die Art dieser Idee jedenfalls besser, als die Bezeichnung „pantheistisch". Durch dies Bewußtwerden bekommt der Mensch sich und die Welt nun wieder zum Geschenk; jetzt empfängt er die *„friheit des geistes und uberweseliche gnade in einem erlebende des gemütes uber alle die bilde und formen in einem erswingende uber alle geschaffene ding"* (239). Und die Gelassenheit, die nichts anderes als Willenskonzentration von dem Vielen weg auf das „Eine" hin ist, schafft die Bedingungen für diese höchste und freieste Bewußtheit, die in Gott selbst lebendig ist und macht. Der Mensch soll *„weselich"* werden, das ist das Vollkommenheitsideal Taulers[55]). Dabei ist der Begriff des Wesens, der übrigens

[53]) Der Anfang auf dem Weg zur Vollkommenheit besteht darin, daß man sich selbst erkennt, daß man auf seine Worte aufpaßt, daß man unnütze Gedanken unterdrückt, daß man die Bewegungen reguliert, je nachdem ob sie von Gott sind oder zu ihm hinstreben, daß man dem Nächsten so widerspricht, wie man will, daß einem selbst widersprochen werde, *„das du nut enmineſt in allen dinen werden denne die ere Gottes und aller menschen fride und felikeit"* (70).

[54]) Vgl. R. Otto, West-östliche Mystik (1926) 277ff.

[55]) Tauler S. 252, 264; zu dem durch den „Blick" Überformten spricht Gott: *„Du ſolt mich vatter heißen und enſolt nut uf hören in ze gonde, alles furbas ingon, ie noher ie tieffer verſinken in das unbekante und ungenante abgrunde uber alle wiſe, bilden und formen, uber alle die krefte ſich ſelber verlieren und al ze mole entbilden in diſem, ſo enblibt nut in diſer verlornheit denne ein grunt der weſelichen uf im ſelber ſtot, ein weſen, ein leben, ein uber al. Us diſem mag man ſprechen, das man werde kennelos und minnelos und werklos und geiſtlos. Dis eniſt nut von naturlicher eigenſchafft, funder von uberformunge, die der Goß geiſt dem geſchaffenen geiſte hat gegeben von ſiner friger güte und von der grundeloſen verlornheit dis geſchaffenen geiſtes und grundeloſer geloſſenheit"* (257/8).

in Taulers wie in Luthers Abendmahlsanschauung eine Rolle spielt, nicht erschöpfend durch das Rückgreifen auf den dahinter liegenden lateinischen Begriff substantia und nicht einmal gänzlich durch essentia zu bestimmen. Der Begriff Wesen steht ja im Zusammenhang mit dem Begriff des Seins, aber er bezeichnet das Wirkliche, Persönliche und Innerliche, das im Gegensatz steht zu dem Vielen, Äußerlichen, Zufälligen[56]). Wesen und Geist, wenn Geist die Wirklichkeit des Lebens bezeichnet, gehören zusammen; ebenso Wesen und Wirken, wenn nämlich alles Leben Gottes Wirken ist; der wesentliche Mensch ist der Mensch, der die Vielheit des Sinnlichen überwunden hat und auf dem Grund des Lebendigen ruht, mag man das nun Geist, Gott, Person oder Sein nennen. Aber es gilt, das scharf im Auge zu behalten, daß auch der „wesentliche" Mensch „wesentlich" nur ist, wenn er im Zustand der Demut und der Reue bleibt; grade diese Seelenstimmung unterscheidet ihn vom „Freigeist"[57]); Tauler hat den Gegensatz an diesem Punkt deutlich gesehen, der letztlich auf der Wertung des Natürlichen und Ichhaften als des „Bösen", d. h. auf

---

[56]) *„Got allein ist wesen der guten, der minne und alles des das man wesen nemmen mag."* Der Mensch aber soll versinken, *„das sine vernutkeit ze mole werde enphangen und vernuwet und gewesen in dem göttlichen wesende, das allein wesen und leben und wurken ist in allen dingen"* (277). — Das „Wesen" tritt S. 247 (Nr. 54) dem „Zufall" entgegen, im Zusammenhang mit den Begriffen „äußerlich" und „innerlich"; S. 252 im Zusammenhang mit dem Begriffspaar „Eins" und „Vieles". — Die Speise des Abendmahls ist *„das wesen des lebendes"* (119); Seele und Leib machen *„einen menschen und ein wesen"* (120); Gott gibt sich im Abendmahl *„wesenlichen und persönlichen und eigenlichen und werlichen"* (122).

[57]) Tauler S. 239, 268, 274; die Reue *„das ist ein ganz war abeker von allem dem, daz nut luter Got enist . . . und ein war ganz zuker zu Gotte mit allem dem daz man ist . . . und dan mit einer verfafter getruwunge versinken in das minnenkliche luter gut das Got ist"* (36 vgl. S. 65). — *„Also* (auch wenn man die Vollkommenheit aufgibt, um den Eigenwillen loszuwerden) *darbende und enberende in rechter geloffenheit het man me und nimet man me danne nemmende und habende in eigen willen. Alles daz der mensche möhte haben in eigen willen, es si Got oder creature, do ist ime unzelliche vil nutzer ein willig demütig darben desselben und alles habendes in rechter geloffenheit"* (79). — *„Mer die minneklichen menschen die recht gelangent in dise wise minne, die turstet nach lidende und nach verkleinunge irs selbes und och der lere, der minneklichen, irs geminten herren Jhesu Christi nach ze volgende"* (250). *„Dise weg zu disem ende ze komende, das mus sin durch das hoch wirdige leben und liden unseres herren Jhesu Christi"* (258). — *„Das der mensche habe ein vertiefte demütkeit und sol ston uf sime eigenen, das ist: nicht . . . und alles sin tun und sin werk, als verre als si von im sint, sol er haben fur bös und sich selber fur bös"* (187).

der Anerkennung der Tatsache der Sünde beruht, mag auch die Sünde selbst mehr metaphysisch als egoistisch-sinnliche Endlichkeit und weniger als sich selbst wollender Ungehorsam gedeutet worden sein. Und auch die inhaltliche Bestimmung des christlichen Lebensideals durch die Idee der imitatio Christi kommt hier wieder in Betracht, wenn man die ethische und christliche Mystik Taulers in ihrem Unterschied von derjenigen der Brüder vom freien Geist erfassen will. Gewiß, das Dogma gibt — bei seinen Wurzeln und seinem Wesen ist das nur natürlich — die Möglichkeit, das Leben Christi in den bildlosen Mythos, wie wir sagen würden, zu steigern und diesen Mythos aufs neue, nun eben in uns persönlich, zu gestalten, so daß wir „Christusse" werden in einem tiefern Sinn als der, der das Leben Christi zur eigenen Lebensregel macht. Und dieser „unbildliche" Weg zur „glorioſen" Gottheit ist Tauler immer als der „edelste" erschienen, dem gegenüber die „bildliche" Nachfolge Christi noch als Station der „Reinigung" gilt. Aber es ist niemand davon dispensiert, die eigene Natur zu zerbrechen und dem Wandel des „ersten und höchsten unter den Brüdern" nachzufolgen; die imitatio Christi, selbst wenn sie im Sinn des Christus-Dogmas ins Metaphysisch-Mystische hinein sublimiert wird, erhält den christlichen Zug in der Mystik Taulers[58]).

Wir haben uns mit den bisherigen Untersuchungen den Weg zur eigentlichen Darstellung der Gotteslehre Taulers gebahnt, deren Voraussetzungen und Verwurzelungen einigermaßen deutlich geworden sein dürften. Tauler kennt wie sein großer Ordenstheologe eine natürliche Erkenntnis Gottes; das „natürliche Licht" sagt dem Menschen, daß es einen Gott gibt, nicht aber, wer er ist, und wo er ist; die eigentliche Beziehung zu Gott gewinnen wir in einem *„minnencliche begerunge"*; freilich die Begehrung nach Gott allein tut es nicht, denn alle Menschen

[58]) Vgl. S. 61, 83, 85; 142, 250, 258; 233, 243, 237; Gott hat uns Christus gegeben, *„das sin heilig leben und sin große vollekomen tugent und bilde und lere und mannigvaltig liden uns uſer uns leite . . . und das wir lassent löschen unser vinster liecht in sinem waren wesenlichen liecht"* (49 — neben dem „auswendigen" und „unbildlichen" Wandel steht als 2. Stufe der *„in den bilden unseres herrn"*; *„das ist in dem minneklichen bilde unseres herren Jhesu Christi, die sullen wir fur uns setzen in spiegellicher wise, als ein bildener, das wir alles unser thun nach im sullen richten nach unserre macht"* (208). *„Ein mensche sol in allem sinem tunde sich erbilden von minnen in das wirdige kruz und in den gekruzigotten Christum"* (211). — *So wel mensche alsus wandelt und den wirdigen bilden unsers herren Jhesu Christi volget in aller gedult und in senftmütikeit und in demütheit . . ., do wirt der fride geborn der alle sinne ubertrifft, und hie beginnet er und sol ewetlichen weren"* (245; vgl. 240).

wollen von Natur selig werden, es kommt vielmehr darauf an, daß wir Gott um Gottes willen suchen und lieben. *„Wir müssent Got meinen und suchen durch sich selber"* (57). Erst der, der den Eigenwillen abgetötet hat, ist der Erkenntnis Gottes fähig, deren Organ auf Seiten des Menschen die Demut ist. Aber das ist noch nicht alles; die letzte Verwurzelung der Gotteserkenntnis liegt auch im Metaphysischen; dazu leitet die Idee des „Grundes", in dem Gott der Seele näher ist, als sie sich selbst, über, und auch die sich damit berührende Idee von der Geburt Gottes in der Seele. Und erst jetzt verstehen wir das „Gott suchen durch sich selbst". Wir sollen Gott suchen, indem wir den Eigenwillen brechen, mit der ganzen strengen und herben Konzentration des Willens auf Gott allein, und nicht auf seine Gaben; aber wir suchen ihn nur recht, wenn Gott uns selbst gewissermaßen entgegengekommen ist, wenn er selbst in unserm Grund Hochzeit macht und sich in uns neu gebiert[59]).

Diesem Gedanken entspricht die starke Betonung der göttlichen Wirksamkeit namentlich auch im Heilsprozeß, über die wir ja bereits gesprochen haben. Es kommt doch darauf an, daß wir dem allwirkenden Gott die Ehre geben, indem wir uns seinem Wirken *„lassen"* und auf dies allein vertrauen, daß wir Gott, der von Natur „das Ende aller Dinge" ist, als Ziel und Ende unsers Handelns und Lebens betrachten und anerkennen[60]). Und hier klingen nun auch schon die charakteristischen Bestimmungen des Gottesbegriffs an: Man darf Gott nicht ansehen als *„luteren menschе"*; er ist *„uberwesenlich"* und *„uberbekentlich"*; Tauler hat doch wohl eine Ahnung von dem Nichtgegenständlichsein Gottes; und man kann nicht sagen, daß seine Gottesvorstellung durch die Seinsmetaphysik bestimmt ist; sie wäre das dann, wenn er Gott

[59]) Tauler S. 20, 57f., 144, 239.

[60]) *Nu louffe, nu suche, nu jage alle die welt uz, du envindest dise helffe an nieman wanne an Gote alleine . . . Wil unser herre ein instrumente darzu haben, durch den er daz wurket, es si engel oder mensche, daz mag er tun, aber er mus es tun und nieman anders* (14). — *„Got hat alle ding gegeben, das si ein weg zu im sein, und er sol dis ende alleine sin und anders nut, weder dis noch das"* (221). — *Du solt alsus dinen Got ansehen, nit als einen luteren menschen, sunder sich an den aller grosten gewaltigen ewigen Got, der himelrich und ertrich mit einem worte gemacht hat und ze nute machen mag, und der uberwesenlich und uberbekentlich ist, das der wolte also ze nute werden fur sine armen creature; und schame dich, du tötlich hundin mensche, das du ie ere und vorteil und hofart gedochtest, und under trucke dich under daz cruze, wo es herkumet, uswendig oder inwendig* (199). Vgl. S. 19, 23f., 30, 62, 70, 153, 175, 254, 303.

als jenseitiges oder negatives Sein — aber eben in der Kategorie des Seins — denken würde. In Wahrheit faßt er aber Gott als *„ein luter wurken"*, d. h. also als actus purus auf, und er denkt den actus purus im Thomistischen, nicht im Aristotelischen Sinn. Ja, der Gedanke des Wirkens als des göttlichen Wesens allein ermöglicht ihm die Vorstellung der Offenbarung der Gottheit in sich selbst und in allen Kreaturen; die Kreaturen — der Himmel, die Sterne, das Gras, das Blatt, der Mensch — sind „wirklich", weil Gott in ihnen wirkt und ihre Lebenskraft ausmacht. Und man weiß nicht recht, ob es die christliche Idee der Liebe oder die neuplatonische vom unerschöpflichen Reichtum Gottes ist, die hinter Taulers Vorstellung steht, daß es *„Gottes nature und sin art (ist), daz er sich uzgieße"* [61]). So ist es *„die breiti Gotz"*, daß er in allen Dingen ist, die er für uns zur Notdurft, aber nur für sich selbst zur Lust und zur Genüge gemacht hat [62]). Vor allem ist er dabei natürlich im Sakrament und in den Gottesfreunden gegenwärtig.

In diesem Zusammenhang wird man sich auch daran erinnern müssen, daß Gott von Tauler als das Nichts oder als die Finsternis oder als die Wüste bezeichnet wird, d. h. als das Gegenteil von dem, was wir von ihm aussagen können. Damit werden gewiß neuplatonische Traditionen aufgegriffen, aber sie werden doch, sofern man sie nicht isoliert betrachtet, in der Richtung der Nichtgegenständlichkeit Gottes wirksam; verbunden mit der Anschauung vom actus purus drücken sie das aus, daß Gott nicht als Gegenstand aufgefaßt werden kann [63]). Und in diesem Zusammenhang fällt dann auch die Wendung

---

[61]) S. 8 und 277; Gottes Sein ist *„allein wesen und leben und wurken in allen dingen"* (277). *„Alles das, das in ime ist, das ist wurken"* (156). *„Alsus hat Got alle creaturen gemacht wirklich im selber gelich"* (ib.; vgl. 157).

[62]) *„Wissent, Got hat alle ding gemacht ze notdurft, und nut ze genügde noch ze lust denne sich selber"* (202). — *„Die breiti Gotz, die sol der mensche verston in der gemeinen minne, das sich Got git in allen stetten, in allen landen, in allen wisen, in allen werken die gut sint. Es enist enkein ding als gerecht und als gemein als Got noch al nach in dem innersten grunde: Wer in do suchen wil, der vint in och. Alle tage vinden wir in in dem heiligen sacramente und in allen Gotz frunden und in allen creaturen"* (239; vgl. 162).

[63]) *Wan Got enist alles des nut, das du von ime genemmen kanst: er ist uber wise, uber wesen, uber gut, und alles das nut das du von ime bekennen oder genemmen kanst: do ist er furbas uber denne dehein verstentnisse begriffen kan, noch hoch noch nider, sus noch so, verre uber alle wise, dis noch das* (204). — *„Verbirg dich in der verborgenheit vor allen creaturen und vor allem dem das dem wesende frömde und ungelich ist. Dis alles ensol nut*

von dem „verborgenem" oder „unbekannten" Gott, die Tauler wieder mit Luther verbindet, und die er doch in typisch anderer Art wie Luther verwertet. Bei Luther ist Gott der verborgene Gott, weil er im Gegensatz, im Leiden, im Tod wirkt und Leben schafft. Bei Tauler tritt merkwürdigerweise der religiöse Gedanke an den im Gegensatz und im Leiden schaffenden und deshalb der Vernunft verborgenen und nur dem Glauben bekannten Gott zurück; im Vordergrund steht bei ihm die philosophische Idee von dem nur durch Negation zu bestimmenden Gott, der eben deshalb „unbekannt" und „verborgen" ist; der Begriff des deus absconditus, dessen Ursprünge wir hier nicht zu verfolgen haben, ist also bei ihm auf dem Boden der negativen Areopagitischen Theologie gewachsen. Gott ist der den Sinnen verborgene Gott, zumal in seinem Wirken im Grund; er ist die ewige Ruhe, in der die Gegensätze aufgehoben sind; und alles, auch Sünde und Gebrechen, soll man in diesen dunkeln Abgrund der Gottheit hineinwerfen; aber freilich Gott sucht uns grade im Leiden, durch den Druck der gottverlassenen Dürre und des zermalmenden Urteils; und wenn wir fest in der Nachfolge Christi bestehen bleiben, so wandelt sich das Dunkel in Licht, der Druck der Drohung in die Stütze der Liebe, so wird — Tauler hat diese Wendung nicht, sie liegt aber in der Linie seiner Gedanken — aus dem deus absconditus der deus revelatus[64]). Aber so nah Tauler

---

sin in biltlicher oder allein in gedenklicher wise, sunder in weselicher wurklicher wise mit allen kreften und begerungen uber die sinne in bevintlicher wise. Denne mag der mensche an sehen die eigenschaft der göttlichen wüstenunge in der stillen einsamkeit, do nie wort in dem wesende noch wesenlicher wise inne gesprochen enwart noch werk gewurkt enwart; denne do ist es so stille, so heimelich, so wüst. Do enist nut denne luter got" (271). *„Dise wüste, das ist sin stille wüste gotheit"* (278). — *„Denne sich an das götliche vinsternisse, das von unsprechelicher klorheit vinster ist, in allen verstentnissen, engelen und menschen"* (278).

[64]) *In disen unbekanten Got dar in setze din ruwe und ensuche weder smacken noch luchten* (204). *Denne halt dich alles arm an dinen verborgenen unbekanten Got und halt dich das du der mensche nut ensist, der den grossen unbekanten verborgenen Got ut sol bekennen, denne blib in einem rastende und wonende und nut weder in luchtende noch in smakende* (204). *Wirf in den unbekanten Got alle ding, ob dine gebresten und dine sunde . . . alles in der wurklichen minne; wirf es alles in den vinsteren unbekanten göttlichen willen . . . er sol sich lossen dem unbekanten willen Gots* (264). Darin soll der Mensch die *„verborgenheit Gotz"* erkennen, *„und er ist verborgenlichen in allen dingen verre me wan dehein ding im selber si in dem grunde der selen, verborgen allen sinnen uud unbekant ze mole in dem grunde* (277). — Wenn die von Gott zerdrückten Menschen fest in den Fußstapfen

hier dem jungen Luther kommt, so bleibt er doch von ihm geschieden, weil es bei ihm wirklich mehr der „unbekannte" Gott des Areopagiten und weniger der „verborgene" Gott der christlichen Lebenserfahrung ist, auf den es ihm ankommt. Die Differenz dürfte zutiefst in der Beziehung auf den Offenbarungsgedanken liegen; der verborgene Gott ist der Gott der Offenbarung; der unbekannte Gott ist der Gott, der jenseits aller Offenbarung in der dunkeln Unzugänglichkeit seines Nichtgegenständlichseins thront.

Es liegt auf der Hand, daß mit diesem Gottesbegriff, wie schon angedeutet, die Realität der göttlichen Eigenschaften unvereinbar ist. Gewiß, Tauler spricht ergreifend von der *„unbegriffenlichen miltikeit Goz"*, der denen so gern gibt, die ihn darum bitten; er weiß auch von dem strengen Urteil und der unbeweglichen Gerechtigkeit Gottes; er glaubt auch an den „ewigen Rat", den Gott über jedes menschliche Leben, auch in seinen kleinen Schicksalen, gehabt hat[65]); aber letzten Endes, in der „Wirklichkeit", verschwindet alle Differenziertheit in der „Einheit" des göttlichen Wesens, dessen Eigenschaften und Näherbestimmungen nichts anders sind als Formungen des Unformbaren durch das menschliche Bewußtsein. *„Wan Got ist an dem lesten ende der einvaltikeit, und in ime wirt alle manigvaltikeit geeiniget und einvaltig in dem einigen ein wesende. Sin Wesen ist sin wurken, sin bekennen, sin lonen, sin minnen, sin richten alles ein, sin barmherzikeit, sin gerechtikeit . . ."* (277). Das „Eine", nicht als ruhendes Sein, sondern als allwirkende Lebenskraft gedacht, das ist der Gott Taulers; es ist nichts wie *„ein luter blos einvaltig Got"* (109). Und wie das Absolute immer farblos ist, so erscheint es auch hier „grau in grau", auch wenn es lebendige Allwirksamkeit ist. Persönliche Züge gewinnt das Absolute erst durch seine Beziehung auf Christus, in welchem die in der innergöttlichen Theogonie entstandene zweite trinitarische Person geschichtliche Wirklichkeit geworden ist; hier ist Gott vorstellbar geworden, aber über der Vorstellung und über dem Vorbild steht auch hier die Form des *„wiselosen"* Seins und der unbildlichen Erkenntnis[66]).

Christi stehen, *„denne entlößent sich die trőwenden fuste und werdent so gütliche minnekliche hende, und denne umbe vohet si unser herre so zartlichen in sine vetterlichen arme und furt si uf, hoch uber alle ding"* (218; vgl. 86).

[65]) S. 279, 237, 18, 96.

[66]) Die Belege hierfür sind bereits gegeben. — Nachzutragen habe ich, daß auch bei Tauler Gott es ist, der das Wesen des Guten nun nicht bloß bestimmt, sondern ausmacht. Gut ist deshalb, was auf Gott Beziehung hat; Böse das, was auf das Vergängliche sich bezieht. Gut und Böse als an sich, ohne diese Be-

4.

Wenn wir zum Schluß dieser Übersicht die Gottesanschauung des Erasmus ins Auge fassen, so ist das wieder nicht bloß durch die geschichtliche Bedeutung des Erasmus gerechtfertigt, in dessen humaner Synthese von katholischer Gläubigkeit und historistischem Relativismus der Geist der Aufklärung zum ersten Mal in der europäischen Geistesgeschichte deutlich in die Erscheinung tritt, sondern vor allem durch die Auseinandersetzung mit Luther, die eine Diskussion über den Gottesglauben und das heißt über das Wesen der Religion gewesen ist. Es ist doch schließlich so, daß die Menschheit ohne Gott, aber nicht ohne Gesetz zu leben vermag; und eben auf diesen Gegensatz spitzt sich der Streit zwischen Luther und Erasmus zu. Man mag noch so sehr durch den frommen Tiefsinn und durch die wuchtige Genialität bezwungen sein, mit der Luther seinen großen und feinsinnigen gelehrten Gegner zu Boden wirft, in dem sich die skeptische Klugheit des resignierenden Alters mit einer gewissen steifleinenen Berühmtheit und der Eitelkeit verbindet, trotzdem, man darf nicht verkennen, daß von Erasmus Gedanken angeschlagen werden, die eine stille Reformation des Geistes bewirkt haben, und über deren endgültige Geltung auch heute noch keine Entscheidung gefallen ist.

Wenn wir nach den Motiven fragen, die der großen Polemik zwischen dem Führer der Reformation und dem des Humanismus zugrund liegen, so muß man sie unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten zur Anschauung bringen. Wir können über das Persönliche mit all der Empfindlichkeit und Gereiztheit, und mit dem ganzen Gegensatz zweier Temperamente, dem des timiden Gelehrten und dem des zur Tat getriebenem Propheten, hinweggehen[1]); viel mehr ins Zentrum des geistigen

ziehung auf Gott, bestehende Werte würde Tauler nicht anerkennen. *„Got allein ist wesen der guten, der minne und alles des, das man wesen nemmen mag"* (277). *„So ist der mensche wirklich, und iekliche in irem furwurf ze wurkende, dar nach ir furwurf ist, es si göttlich oder creaturlich furwurf, dar in wurkent si dar nach das in engegen getragen wirt"* (157; vgl. 280). — Die Bestimmung der Ewigkeit Gottes als seiner *„lengi"*, *„die enkein fur noch enkein nach enhat, denne es ist ein stille umwandelber, nu do alle ding engegenwurtig sint in einem steten unwandelberne ansehen sins selbes und in im alle ding gegenwurtlichen"* (239), illustriert das, was oben über die Art des Absoluten gesagt worden ist.

[1]) Erasmus, opera omnia (Leyden 1706) IX, 1216 A/B, X, 1287 C: Animo meo nihil potes objicere, nisi quod cum omnibus viris bonis optavi correctionem ecclesiae, si sine gravi rerum tumultu fieri posset (X, 1262 B). Mihi numquam fuit animus admisceri vestrae conspirationi (X, 1268 E). Erasmus ist für civilitas, Luther für tumultus (X, 1283 B). Luther über Erasmus: Ex animo odi Erasmum; Erasmi, meae, quam odi, hydrae (W. Ti. 3, 154, 260; 1, 390).

Kampfes ist man geführt, wenn man sich den Gegensatz zweier Bildungsideale vor Augen stellt, die hier aufeinanderstoßen. Der neue Bildungsbegriff Luthers — er tritt, bewußt und klar herausgearbeitet, schon in der ersten Psalmenvorlesung zutage — ist charakterisiert durch das Schlagwort „spiritus". Da die wahre Weisheit „verborgen" ist vor der Welt — Gott wirkt ja im Gegensatz und gegen die Vernunft — so tritt auch die Erkenntnis des Geistes in Gegensatz zu der wissenschaftlichen, litteralen Bildung und ermöglicht den Einblick in eine ganz andere Welt[2]). Wahre Bildung ist das Leben im Geist. Ich kann hier nicht darauf eingehen, wie sich mit diesem aus dem religiösen Erlebnis abgeleiteten theologisch-pneumatischen Bildungsideal die prinzipielle Einstellung auf die res, nicht auf die sermones verbindet[3]), oder wie die neue Anschauung von der Schrift oder von der Kirchengeschichte aus derselben Wurzel abzuleiten ist. Der Bildungsbegriff des Erasmus ist charakterisiert durch den Begriff der „eruditio", den ich nicht weiter zu erläutern brauche[4]);

---

[2]) Eruditio omnia cogit spiritualiter intelligere (Luther, W. 3, 253 Gl.). Meditatio enim est summa, efficacissima et brevissima eruditio (W. 3, 539). Haec est sapientia, quod omnia visibilia et transitoria mala non sunt metuenda et bona similiter non speranda. Quoniam mala non damnabunt coram deo, sed nec bona salvabunt coram eodem . . . immo bona ista coram deo damnabunt et mala potius salvabunt (W. 3, 274). Erudire est secundum novam legem docere, quasi extra ruditatem literae in spiritus intelligentiam ducere (W. 3, 249) . . . omnia erudite et spiritualiter intelligamus (W. 3, 253). Ista autem intellectificatio non est secundum humanam sapientiam sed secundum spiritum et sensum Christi . . . quoniam solum spirituales et credentes hunc intellectum habent. Et breviter est, non nisi caelestia, aeterna et spiritualia et invisibilia intelligere, quod fit per solam fidem, scil. ea, quae oculus non vidit nec auris audivit, nec in cor. hominis ascenderunt, quae nullus philosophus et nullus hominum, nullus principum huius saeculi cognovit. Quia haec est sapientia abscondita in mysterio et in velamento fidei occulta . . . Scire ergo, filium dei esse incarnatum pro salute nostra et extra eum omnes esse in peccatis, haec est eruditio ista, intellectus iste: quod nemo nisi per spiritum S. cognovit (W. 3, 172). Homo non potest sapere et scire nisi auditui verbi prius credat et sinat se doceri (W. 4, 62). In sacris et divinis prius oportet . . . credere quam intelligere (W. 4, 95). Es muß so sein, daß gerade die Hervorragenden in geistlichen Dingen blind sind: Quid enim est universum genus humanum extra spiritum nisi regnum diaboli . . . confusum cahos tenebrarum? (W. 18, 659).

[3]) Si sermone sum imperitus, rerum tamen scientia non sum imperitus gratia dei (W. 18, 601).

[4]) Er. opp. IX, 1216 A/B; wenn Luther meint, daß sich gerade dem Schwachen im Geist die Schrift enthüllt, so ist das falsch; denn Sprachkenntnis und διάκρισις πνευμάτων ist für das Schriftverständnis notwendig (X, 1307 D). Nicht aus dem

aber die ganze Methode des Erasmus wird durch dieselbe Anschauung von der wissenschaftlichen Erudition, die die Sprachen beherrscht, und die imstande ist, in der Sache zu differenzieren, im Gegensatz zu Luther bestimmt. So sehr Erasmus die gegen Luther behandelten Probleme vom Boden der scholastischen loci aus bestimmt[5]), so sehr wird ihm das dogmatische oder religiöse Problem unter den Händen immer wieder zum historischen, das nicht in der Freiheit des Geistes, sondern in der Darlegung der Ansichten der Väter und — Historismus und Autoritätsglaube gehören noch eng zusammen — der Lehre der katholischen Kirche erörtert werden muß. Es kommt nicht darauf an, eine Frage der Religion in der Kraft des Geistes schöpferisch-gehorsam zu diskutieren, sondern die Meinungen zu erforschen und gegeneinander abzuwägen, die über das Problem aufgestellt worden sind. Der Zusammenhang dieser Methode zu denken mit der scholastischen, die auf den Wettstreit der Argumente gestellt ist, liegt auf der Hand; aber der Unterschied ist doch der, daß die neue historische Betrachtungsweise die Autoritäten nicht ohne weiteres anerkennt, sondern die geschichtlichen Phänomene als solche sieht und ihre Legitimation fordert; wir stehen hier also, trotz und wegen des Zusammenhanges mit der Scholastik, an den Wurzeln der ideengeschichtlichen Methode.

Dazu tritt der Gegensatz zweier Wahrheitsbegriffe. Immer wieder betont es Erasmus, daß man vor den eruditi anders spricht als vor den Laien, ja, daß es Fragen gibt, die man aus allgemeiner civilitas, im Interesse der christlichen Eintracht, vor Laien überhaupt nicht behandelt. Licet verum dicere, verum non expedit apud quoslibet, nec quovis tempore nec quovis modo[6]). In diesem Ge-

---

Geist — er bedürfte erst einmal der Legitimation durch Wunder — sondern ex eruditorum concilio muß die Interpretation der Schrift geschehen (X, 1303 D, vgl. 1305 B und F).

[5]) Es sind die beiden Probleme der Scholastik, ob Gott contingenter vorherweiß, und ob Gott alles mit Notwendigkeit tut (opp. X, 1259 E, F), die Erasmus aber isoliert und aus dem Fragenkomplex der Gnade und des Gottesgedankens überhaupt loslöst.

[6]) Erasmus opp. IX, 1217 E, vgl. X, 1279 B, 1280 C, D, E, F; 1281, 1282 F: Si mihi constaret in synodo quippiam perperam fuisse constitutum aut definitum, liceret quidem verum profiteri, at non expediret, ne malis praeberetur ansa contemnendi patrum auctoritatem, etiam in his, quae pie sancteque statuissent, mallemque dicere, sic illis tum pro ratione temporum probabiliter visum fuisse, quod tamen praesens utilitas suadet abrogari. Selbst wenn also Wiclef und Luther mit ihrer paradoxen Theorie von der Unfreiheit des Willens recht hätten, was würde die Diskussion dieser Frage außerhalb der theologischen Schulen für

danken liegt aber ein Doppeltes: einmal die Einsicht, daß die Wahrheit kein einheitliches Gesicht hat, daß sie zum mindesten zeitgeschichtlich bedingt ist; in diesem Sinn gibt es auf dem Gebiet des Geistes nur historische Wahrheiten. Paulus hätte, wenn er in unserm Zeitalter gelebt hätte — so meint Erasmus — vieles anders gesagt, nicht weil er nicht zu sich selbst fest gestanden hätte, sondern weil das Wort der Gegenwart „anzupassen" ist[7]); der historische Relativismus des Erasmus formuliert hier übrigens wohl zum erstenmal die von der Aufklärung so bevorzugte „Akkomodationstheorie". Letztlich ist es aber das ungeheure Problem von der Individuation des Logos, vor dem wir hier stehen; und man soll sich diesen Tiefsinn der Sache nicht verdunkeln lassen durch die utilitaristischen Argumente, zu denen Erasmus durch seinen Moralismus gedrängt wird. Sodann ist zu betonen, daß Erasmus Schichten in der „Wahrheit" unterscheidet und Abstufungen auch in der Schriftlehre vornimmt, die ihm nun grade das Festhalten an dem bleibenden Kern ermöglichen. Gott will, daß uns in der Schrift manches, wie etwa der jüngste Tag, verborgen bleiben soll; anderes macht er uns relativ klar, ohne doch den Zweifel ganz abzuschneiden, wie die Unterscheidung der trinitarischen Personen oder die conglutinatio naturae humanae et divinae in Christo; anderes endlich macht er uns ganz klar, wie die moralischen Gebote[8]). Und darin besteht der Kern der biblischen Wahrheit. Das ist die „einfache" natürliche Frömmigkeit des Erasmus: Gutes tun und auf die Gnade Gottes vertrauen; für sie ist die Frage nach dem gebundenen Willen unfromme Neugier und unbesonnene Auflösung des moralischen Kerns der Schrift[9]). Schließlich möchte ich noch

---

moralische Folgen haben? Quis malus studebit corrigere vitam suam? (IX, 1217 F). Für die historisierende dogmatische, d. h. dogmengeschichtliche, Betrachtungsweise vgl. IX, 1222 f.

[7]) Man muß sich vorhalten, daß Paulus zu Juden gesprochen hat, die durch ihren Gesetzeseifer die Gnade des Evangeliums umstürzen wollten. Multa aliter dicturus, si in hoc seculum incidisset audissetque novas necessitates, lusus et insultationes, non quod sibi non constet Paulus, sed quod rebus praesentibus accomodanda sit oratio (X, 1355 E).

[8]) Erasmus opp. IX, 1217 A/B. — Lehrreich ist der Vergleich der von mir herausgearbeiteten verschiedenartigen Wahrheitsbegriffe bei Erasmus und Luther mit den Ergebnissen der ungewöhnlich schönen Rektoratsrede Hans von Sodens, „Was ist Wahrheit?" (1927)

[9]) Ergo meo quidem judicio, quod ad liberum arbitrium attinet, quae didicimus e sacris litteris, si in via pietatis sumus, ut alacriter proficiamus ad meliora, relictorum obliti; si peccatis involuti, ut totis viribus enitamur, adeamus remedium poenitentiae, ac domini misericordiam modis omnibus ambiamus, sine

auf einen, wie ich glaube, nominalistischen Zug im Wahrheitsbegriff des Erasmus aufmerksam machen, der natürlich auch für die Lehre von den göttlichen Eigenschaften bedeutsam ist; nur daß hier die Transposition des Gottesgedankens in das subjektive Bewußtsein hemmungslos durchgeführt zu sein scheint. Alle Schriftstellen, die dem unveränderlichen Gott Kontingenz und Veränderlichkeit beilegen, müssen auf unsre Veränderlichkeit, die eben im Willen liegt, bezogen werden; Gottes Gnade, die uns zuvorkommt, uns begleitet, uns Erfolg gibt, setzt voraus, daß wir wollen, laufen, ergreifen; und zwar so, daß wir das, was unser ist, Gott zuschreiben, dem wir ganz gehören[10]).

Dem gegenüber steht nun der Wahrheitsbegriff Luthers. Er spürt den skeptischen Hauch, der die kalte christusarme Gedankenwelt des Erasmus durchweht, und er sieht, daß Erasmus die Dogmen wie philosophische „Meinungen" einschätzt, für die zu streiten und zu sterben in der Tat töricht sein würde[11]). Sein Spiritualismus, der ihn frei und sicher macht, läßt Luther das Recht der „Behauptung" in der christlichen Religion verfechten. Und stärker als alle Rhetorik und als alle Distinktionen ist das Gewissen. Die Wahrheit muß immer, öffentlich und standhaft gesagt werden. Tolle assertiones et Christianismum tulisti (W. 18, 603). Dem professoralen Wahrheitsbegriff tritt hier der prophetische entgegen, mit seiner ganzen Intoleranz, aber auch mit der vom Geist entzündeten Sicherheit seiner Gewißheit. Spiritus sanctus non est scepticus; und wichtiger als der Friede ist das Gewissen, der Glaube, das Evangelium und Gott; man muß an ihnen festhalten,

---

qua nec voluntas humana est efficax nec conatus; et si quid mali est, nobis imputemus; si quid boni, totum adscribamus divinae benignitati; cui debemus et hoc ipsum, quod sumus, sive laetum sive triste, ad nostram salutem ab illo credamus immitti, nec ulli posse fieri injuriam a deo natura justo, etiam si qua nobis videntur accidere indignis. Nemini desperandum esse veniam a deo natura clementissimo. Haec, inquam, tenere meo judicio satis erat ad Christianam pietatem, nec erat irreligiosa curiositate irrumpendum ad illa retrusa, ne dicam supervacanea . . . (IX, 1216 D/E, vgl. auch 1248 B).

[10]) IX, 1226 E, 1227 A; 1231 A: Praevenit dei misericordia voluntatem nostram, comitatur eandem in conando, dat felicem eventum. Et tamen interim volumus, currimus, assequimur, sic tamen, ut hoc ipsum, quod nostrum est, adscribamus deo, cuius sumus toti; vgl. 1403 C: Totum autem adscribitur divinae bonitati, non quod homo nihil agat, sed quod a deo proficiscantur omnia, quibus aliquid possumus, volumus, agimus ant sumus.

[11]) W. 18, 605; illa moderata sceptica theologia (W. 18, 613); die Beschreibung des Christentums durch Erasmus ist ohne Christus, ohne Geist, ipsa glacie frigidiora (W. 18, 611).

auch wenn man selbst darum sterben muß und die Welt darüber zum Chaos wird[12]). Ohne Affekt gibt es keine Theologie[13]). Und so stark in der Grundanschauung Luthers vom Nominalismus her transzendentale Züge sein mögen, so stark sind in ihm auch die realistischen Elemente. Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur[14]). Der Bewußtseinstheologie Luthers wirken starke objektivistische Elemente unfraglich entgegen, die ihren Ursprung in dem religiösen Erleben, in dem Wissen davon haben, daß die Religion die große passio ist, in der der Mensch trotz aller Innerlichkeit sich tatsächlichen Gegebenheiten gegenübersieht, durch die er geschaffen, geformt und gestaltet wird.

Erasmus ist davon überzeugt, daß die Schrift an sich nicht klar ist; die verschiedenen Schichten in ihr, die Abstufung ihres Wahrheitsgehaltes, Notwendigkeit und Geschichte der Exegese zeigen die Richtigkeit dieser Überzeugung des gelehrten Exegeten auf; soll nun der authentische Sinn einer Stelle ermittelt werden, so muß man bei denen sich Rat holen, die die Sprache wirklich beherrschen, und die den Sachen

[12]) Non est enim hoc Christiani pectoris non delectari assertionibus, immo delectari assertionibus debet, aut Christianus non erit (W. 18, 603; vgl. schon W. 1, 49). — Quis Christianorum ferat, assertiones esse contemnendas? Hoc esset aliud nihil quam semel totam religionem aut pietatem negasse, aut asseruisse, nihil esse religionem aut pietatem aut ullum dogma (W. 18, 604). Sine nos esse assertores et assertionibus studere et delectari, tu scepticis tuis et accademicis fave, donec te Christus quoque vocaverit. Spiritus s. non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores (W. 18, 665). Veritas et doctrina semper, palam, constanter praedicanda, numquam obliquanda caelandave est, nullum est enim in ea scandalum. Est enim virga rectitudinis (W. 18, 628; vgl. 721). Ideo dico tibi . . . mihi rem seriam et necessariam aeternamque in hac causa peti, talem ac tantam, ut eam assertam et defensam oporteat per mortem quoque, auch wenn die Welt zum Chaos wird . . . quando aliter fieri non potest, praeeligimus temporali tumultu collidi, hilares in gratia dei, ob verbum dei, invicto et incorruptibili animo asserendum, quam aeterno tumultu sub ira dei cruciatu intolerabili conteri (W. 18, 625).

[13]) Dem Erasmus fehlt die Wärme: Ideo rhetores exigunt affectum in actore caussarum, multo magis theologia talem exigit, qui vigilem, acrem, intentum, prudentem et strenuum reddat (W. 18, 669).

[14]) Zu Rm. 8, 18 „passiones et tribulationes huius temporis“: Non enim per existimationem nostram dignae vel indignae sunt, sed nostra existimatio tunc recta est et vera, si, ut sunt, existimentur; quod superbi non faciunt (Rm. I, 74, 23). — Et ideo eo ipso omnes stulti sunt, qui scientiam rerum quaerunt per causas, ut Aristoteles, cum sint incomprehensibiles (Rm. I, 108, 26). — Vgl. Rm. I, 110, 25ff.; II, 266, 9.

innerlich nah stehen; das aber sind die Väter; zu ihrem Verständnis ist wie zur Erfassung der exegetischen Probleme wissenschaftliche Erudition, d. h. sprachlich-sachliche Schulung und menschlich-historisches „Verstehen", notwendig. Die durch die Väter aufgehellte Schrift vermag der Gelehrte zu interpretieren, der das Rüstzeug historischer Wissenschaft beherrscht[15]). Nicht der „Geist", sondern die wissenschaftliche Bildung führt in die Rätsel der Geschichte ein, ohne daß man grade im schrankenlosen Subjektivismus sich verlieren darf; hier sind die Maßstäbe und Normen, die immer Geltung haben. Es ist der naive Optimismus der jungen Historie, der sich in dieser Stellungnahme ausspricht, und der noch nichts von der Distanz als der Bedingung geschichtlichen Sehens und von der Unmöglichkeit des restlosen Verstehens fremder Seelen weiß. Hier wird es nun aber auch deutlich, wie Erasmus innerlich grade von seinen gelehrt-humanistischen Problemen aus zum Anschluß an die katholische Autorität veranlaßt worden ist, in deren Idee ja im Grund sich auch nichts mehr ausspricht als der Glaube an die Kontinuität des von Gott gewirkten geschichtlichen Lebens. Katholische und humanistische Geschichtsanschauung sind innerlich miteinander verwandt. Es ist eine Linie, die von den humanistischen Interpretationsgrundsätzen zur Unterwerfung unter die auctoritas der Kirche führt, wobei man gewiß zugeben wird, daß sich hiermit die seelische Disposition des intellektuellen — oder des modernen? — Menschen verbindet, der die Isolierung fürchtet und an die Mehrheit glaubt.

[15]) Erasmus opp. IX, 1217 A; X, 1303ff., 1286 D. — Man muß sich fragen, utrum plus tribuendum esse judicet tot eruditorum, tot orthodoxorum, tot sanctorum, tot martyrum, tot veterum ac recentium theologorum, tot academiarum, tot conciliorum, tot episcoporum et summorum pontificum praejudiciis an unius aut alterius privato judicio . . . Gewiß, die Autorität der Schrift überragt alle andern Autoritäten; verum hic non est de scripturis controversia. Utraque pars eandem scripturam amplectitur et veneratur; de sensu scripturae pugna est. In cuius interpretatione, si quid tribuitur ingenio et eruditioni, quid Graecorum ingeniis acutius aut perspicacius? Quid in litteris sacris exercitatius? Nec Latinis defuit ingenium nec litterarum sacrarum peritia . . . Hic audio: Quid opus est interprete, ubi dilucida est scriptura? Si tam dilucida est, cur tot seculis viri tam excellentes hic caecutierunt . . . si scriptura nihil habet caliginis, quid opus erat apostolorum temporibus prophetia? Hoc erat donum spiritus (IX, 1219 B/C, 1220). Iam ut demus eum, qui spiritum habet, certum esse de sensu scripturae, quomodo mihi constabit, quod illa sibi sumit? Quid faciam, ubi multi diversos sensus adferunt, quorum unusquisque se jurat habere spiritum. . . . Haec adversus illos, qui tam facile rejiciunt veterum interpretationem in sacris liberis, ac nobis suam sic opponunt, velut ex oraculo proditum (IX, 1220 C). Itaque vicero, si res aestimetur ex testimoniorum numero (IX, 1241 C. D).

Dem stehen Luthers exegetische Prinzipien entgegen. Der Schlüssel zu ihnen ist der Geistgedanke; und zwar von Luthers Anfängen an. Spiritus latet in litera; durch die Inkarnation Christi ist das Wort Gottes zum Fleisch dazugekommen, und der Geist, das verbum vocis und die deitas carnis, offenbart worden; so kann nur der die Schrift auslegen, dessen Affekte ihr konformiert sind. Gleiches erkennt Gleiches, Geist erkennt Geist[16]). Es ist der übliche Fehler der Exegeten, verschiedene Schriftstellen als gleiche aneinander aufzureihen; in Wahrheit ist die Schrift, d. h. ihr Inhalt, äußerlich klar, da alles durch das verbum ans Licht gebracht ist, wobei es zweifelhaft bleibt, ob verbum wörtlich oder übertragen zu nehmen ist; das Wenige, das grammatisch-philologisch undeutlich bleibt, kann durch andres, was in dieser Hinsicht aufgehellt ist, gedeutet werden. Freilich zu der inneren Klarheit der Schrift, deren sachlicher Kern Christus ist, vermag nur der vorzudringen, der den Geist Gottes durch Christus empfangen hat[17]). Dieser Geist

[16]) Luther, W. 3, 89f., 276, 281. Qui stilum habet vel est vel ponit eum ad tabulam, nihil est, sed qui scribit ... spiritus s. ... Eructare ergo est per linguam proferre vocaliter, quod intus in corde tenetur vitaliter. Sed vocalis vox et sermo tam exile, quid est ad vitalem intus sensum, ut sit vix ructus ad extra quidem ... Item eructare potest etiam alio mysterio significare, quod ex litera spiritum pronunciat: Spiritus enim latet in litera, quae est verbum non bonum, quia lex irae. Sed spiritus est verbum bonum, quia verbum gratiae. Et ideo illud educere de litera est ipsum eructare (W. 3, 256, vgl. 262); W. 3, 517f.: Luther ist gegen die literale Exegese derer, qui hebraicam veritatem literae ad hoc allegant, non ut illuminent nostram sed ut tantummodo reprobent et contendant. Non oportet haec ita fieri, sed unusquisque in sensu suo abundet, et in vicem superiores arbitrari necesse est. ... Quare ubiquumque et a quocumque proferatur aliquis sensus, qui non repugnat fidei regulis, nullus eum debet reprobare aut suam praeferre, etiam si suus sit multo evidentior et magis propriae regulae consonat. W. 3, 549: Nullus enim loquitur digne nec audit aliquam scripturam, nisi qui conformiter ei sit affectus, ut intus sentiat, quod foris audit et loquitur, et dicat: Eia, vere sic est. Später hat sich das im Sinn der Empfehlung der wörtlichen, von Gott dem Menschen anerschaffenen — Luthers Sprachtheorie! — Exegese, die trotzdem „pneumatisch" bleibt, geändert: Sic potius sentiamus, neque sequelam neque tropum in ullo loco scripturae esse admittendum, nisi id cogat circumstantia verborum evidens et absurditas rei manifestae in aliquem fidei articulem peccans; sed ubique inhaerendum est simplici puraeque et naturali significationi verborum, quam grammatica et usus loquendi habet, quam deus creavit in hominibus (W. 18, 700).

[17]) W. 18, 728. — Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies? Res igitur in scripturis contentae omnes sunt proditae, licet quaedam loca adhuc verbis incognitis obscura sint. Stultum est vero et impium scire res scripturae esse omnes in luce positas clarissima, et propter pauca verba obscura res

aber ist wie bei einzelnen Begnadigten so beim ministerium publicum der Kirche[18]). Vita sine verbo incerta est et obscura; die Schrift jedoch ist das geistliche Licht, das heller ist als die Sonne, besonders da, wo es sich ums Seelenheil handelt[19]). Nicht die Schwäche unseres Geistes ist schuld an der Dunkelheit der Schrift, ist doch Christus grade zu den Schwachen gekommen und hat doch Gott grade das Demütige und Schwache erwählt; es ist der Satan, der den menschlichen Geist vom Geistlichen abgekehrt und ihn dafür blind gemacht hat[20]); und Gott wirkt nichts Kindisches, nichts Ziviles, nichts Humanes, sondern Göttliches, was über menschliches Begreifen hinausgeht[21]). So ist es unmöglich, die Schrift nach den Vätern — sie haben manchmal fleischlich geredet und sind überhaupt nach ihrem ganzen Wollen und nicht nach ihren Worten zu messen — oder nach den päpstlichen Traditionen — sie sind teuflisch, weil sie die Gewissen binden — auszulegen; das heißt die Majestät Gottes verletzen und sein Wort von der Meinung der Menschen abhängig machen[22]). Und wenn es darüber zum Kampf oder zum Tumult kommt; nun wohl, es liegt im Wesen des Wortes Gottes, daß es den Kampf bringt und das Schwert. Mundus et deus eius verbum dei veri ferre non potest nec vult, Deus verus tacere

---

obscuras dictare; si uno loco verba sunt obscura, at alio sunt clara (W. 18, 606; vgl. 607 ff.). Duplex est claritas scripturae sicut et duplex obscuritas, una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita; si de interna claritate dixeris, nullus homo unum iota in scripturis videt, nisi qui spiritum dei habet; omnes habent obscuratum cor, ita, ut si etiam dicant et norint proferre omnia scripturae, nihil tamen horum sentiant aut vere cognoscant, neque credant deum, neque sese esse creaturas dei. . . . Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam. Si de externa dixeris, nihil prorsus relictum est obscurum aut ambiguum, sed omnia sunt per verbum in lucem producta certissima et declarata toto orbi, quaecumque sunt in scripturis (W. 18, 609).

[18]) W. 18, 653: Sic dicimus scriptura judice omnes spiritus in facie ecclesiae esse probandos.

[19]) W. 18, 653 und 655. [20]) W. 18, 659. [21]) W. 18, 627.

[22]) Princeps mundi papam et pontifices suos non sinit eorum leges libere servari sed conscientias captare et ligere in animo habet. Hoc deus verus ferre non potest. Ita implacabili discordia verbum dei et traditiones hominum pugnant, non aliter atque Deus ipse et Satan sibi invicem adversantur et alter alterius opera dissolvit et dogmata subruit (W. 18, 627; vgl. 630). Gegen Erasmus' traditionalistische Exegese: Quid hoc consilio quaeris, nisi ut verba dei pendeant, stent cadantque arbitrio et auctoritate hominum? (W. 18, 631). Über die Väter W. 18, 642 ff.: Ex affectu vero potius quam ex sermone metiendi sunt homines tam pii quam impii (644).

nec vult nec potest; quid iam illis duobus diis bellantibus nisi tumultus fieret in toto mundo? (W. 18, 626). Wer hier zum Frieden rät, der schwächt das Wort Gottes, das die Hüllen wegreißt, die Macht des Bösen aufdeckt und die Welt zu wandeln versucht. Es ist der ganze Heroismus Luthers, der sich in dieser Anschauung von der revolutionierenden Aktivität des Wortes Gottes auswirkt, und ihn zu dem Urteil führt: Et ego, nisi istos tumultus viderem, verbum Dei in mundo non esse dicerem[23]). Diese Gedanken bestimmen auch die Geschichtsanschauung Luthers. Die Geschichte ist wie das Menschenleben das Abbild des großen metaphysischen Kampfes zwischen Gott und dem Satan. Durch den Widerstand mehrt sich das Wirken des Satans, dessen Wesen das Selbstwollen und Selbstgenießen ist; denn als Kreatur Gottes, wenn auch als befleckte, muß er wollen und wirken, obwohl in verkehrter Richtung. So stehen sich die beiden Reiche, das Gottesreich und das Satansreich, in erbittertem Kampf einander gegenüber[24]). Aber es ist nun nicht möglich, Gottesreich und Kirche miteinander zu identifizieren; und auch das Argument des Erasmus, daß Gott seine Kirche während so vieler hundert Jahre nicht habe irren lassen können, zieht nicht. Denn — und hier zeigt sich die Breite der Verwurzelung der Idee vom verborgenen Gott, die letztlich das Rechtfertigungserlebnis ausspricht, — abscondita est ecclesia, latent sancti (W. 18, 652). Das heißt, Luther ist der Meinung, daß die Minorität, die reliquiae, die nicht für das Volk Gottes gelten, die wahre Kirche sind, die in der sogenannten Kirche der Irrenden verborgen leben[25]). Ich brauche nicht zu sagen, was diese Anschauung Luthers für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung von Frank und Flacius bis Arnold bedeutet;

[23]) W. 18, 626, 628. — Die Frage nach der Stellung Luthers zum Inspiriertsein der Schrift lasse ich hier beiseite und verweise auf O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, S. 71 ff.; vgl. ferner H. Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation (1901) S. 39 ff., 60 ff.

[24]) Der Satan est versus ad se et sua, non requirit Deum . . ., suas opes, suas glorias . . . suum regnum quaerit illisque vult in pace frui . . . Hic est ille furor mundi adversus evangelium dei; nam per evangelium venit ille fortior . . . et damnat istas cupiditates gloriae . . . Haec ipsa imitatio impiorum . . . est ipsorum induratio et ingravatio (W. 18, 710). — Sciunt . . . duo esse regna in mundo mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi . . . dicitur, qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti, . . . nec sinit eos sibi rapi ullis viribus nisi spiritu Dei. . . . In altero regnat Christus, quod assidue resistit et pugnat cum Satanae regno, in quod transferimur non nostra vi sed gratia Dei, qua liberamur a praesenti saeculo nequam (W. 18, 782).

nur das darf ich vielleicht betonen, daß Luther überhaupt die Anschauung von einer gleichförmigen Entwicklung der Kirchengeschichte, sei es als Verfall, sei es als Erhaltung oder Fortschritt, fernsteht; er sieht vielmehr Abfall und Wahrheit gleichzeitig auf jeder Stufe der Kirchengeschichte, letztlich weil Gott ein verborgener Gott ist und im Gegensatz und gegen den Augenschein wirkt.

Die Anschauung vom Menschen und von der Sünde ist bei Erasmus deshalb so wichtig, weil seine ganze Betrachtungsweise nicht metaphysisch-theologisch wie die Luthers, sondern psychologisch-anthropologisch orientiert ist. Ein Doppeltes ist hier zu betonen: Einmal der Intellektualismus; aus der Vernunft entsteht der Wille; der Intellekt ist die Quelle von allem Guten und Bösen; und der Wille wird wieder ganz rational als die Fähigkeit, frei zu wählen gedacht[26]). Sodann ist Erasmus davon überzeugt, daß die Sünde die Vernunft verdunkelt aber nicht ausgelöscht hat, ebenso wie die Willensfreiheit des Sünders verwundet, aber nicht zerstört ist. Es ist dieselbe, nur psychologisch anders geschichtete Differenz zu Luther, die wir bei Tauler beobachtet haben. Auch im Sünder ist das Gute, wenigstens in der Vernunft, vorhanden, und die proclivitas ad peccatum ist eben nicht Sünde[27]). Der Gedanke, daß der „ganze Mensch" Sünder ist, bis er durch den Geist Gottes gewandelt wird, ist dem Erasmus und seiner im tiefsten optimistischen Anschauung von der Welt unerschwinglich; die Sünde ist Schwäche, die Erbsünde Gewohnheit, und das Fleisch ist quiddam imperfectum et ad malum proclive; auch im Schlechtesten bleibt die synteresis, d. h. das Bewußtsein vom Guten in der Vernunft; und die

[25]) W. 18, 649 ff.: das Volk Israel blieb Gottes Volk trotz aller Abfälle. Quis scit, si toto mundi cursu, ab origine sua semper talis fuerit status ecclesiae dei, ut alii dicerentur populus et sancti Dei, qui non essent, alii vero inter illos, ut reliquiae, essent et non dicerentur populus aut sancti, sicut monstrat historia Cain et Habel, Ismael et Isaac, Esau et Jacob. Im Zeitalter der Arianer gab es kaum fünf katholische Bischöfe, und doch ist die Kirche Christi unter den Häretikern lebendig geblieben. Ähnlich im Zeitalter des Papstes. Et nihilominus ii ecclesia vocantur, cum omnes, saltem sic viventes, perditi sint et nihil minus quam ecclesia. Verum sub iis servavit suam ecclesiam, sed ut non diceretur ecclesia. Quot sanctos putas exusserunt et occiderunt iam aliquot saeculis soli illi inquisitores haereticae pravitatis? Wie etwa Huß (W. 18, 651).

[26]) Erasmus opp. IX, 1221 CDE, 1222 E.

[27]) IX, 1221 F, 1222 A; quamquam enim arbitrii libertas per peccatum vulnus accepit, non tamen exstincta est; et quamquam contraxit claudicationem, ut ante gratiam propensiores simus ad malum quam ad bonum, tamen excisa non est (IX, 1222 E; 1246 B).

Heiden, die den Geist Gottes als den Archetypus des Guten erkannt haben, haben honeste gelebt und gehandelt[28]). Gottes Wirken in der Seele des Menschen wäre magisch, wenn es nicht im freien Willen den psychologischen Anknüpfungspunkt hätte. Eben diese psychologische Anschauung und eben dies psychologische Bedürfnis macht also die Lehre vom freien Willen notwendig, die ihrerseits wieder durch das moralische Interesse dieser durch die Idee der militia Christi bestimmten Frömmigkeit herbeigerufen wird[29]). Wie die Moral ohne freien Willen zerstört und das Leben in der Nachfolge Christi sinnlos wird, so wäre der ganze Heilsprozeß psychologisch, ohne dies das Wirken Gottes ergreifende Organ des menschlichen Willens, unbegreiflich. Und dieser Wille muß, wenn er Wille sein soll, frei sein; es ist der tiefste Einwand, den Erasmus gegen Luther gemacht hat, daß es zum Wesen und Begriff des Willens gehört, daß er frei ist[30]); ein servum abitrium ist eben kein Wille mehr, sondern muß mit einem andern Begriff bezeichnet werden. Mehr als die rationale Grundhaltung ist es also die psychologische Betrachtungsweise des Erasmus und seine am Gedanken von der imitatio Christi orientierte und zugleich universalistische Frömmigkeit, welche gegen Luthers Konzeption vom unfreien Willen reagieren. Dabei berührt es merkwürdig, zu sehen, wie wenig ein so kluger Mensch wie Erasmus imstande ist, den Tiefsinn der Lutherschen Idee von der Unmöglichkeit des Gesetzes zu verstehen; er redet direkt an Luther vor-

[28]) Deus est, non potest non optimum et pulcherrimum esse quod facit, si spectes decorum universi, etiam illa, quae per se mala sunt; hic bona sunt et illustrant gloriam Dei; selbst die Schlange ist in ihrer Art perfectum animal (IX, 1245 D, F). — Resident in hominibus honesti semina, inest et nisus aliquis ac pronitas ad recta, licet in plerisque maior sit ad diversa proclivitas (X, 1403 B; vgl. 1463 B/E, 1464 F). Nec est in homine malitiosa aversio a Deo ... sed infirmitas potius est quam malitia; perversitas autem in nonnullis non tam est a natura quam a consuetudine parta peccatis (X, 1403 C); zur Frage des totus homo vgl. X, 1460 D; zum Problem der Frömmigkeit der Heiden X, 1494 B, 1461 E.

[29]) Cur, inquies, datur aliquid libero arbitrio? Ut sit, quod merito imputetur impiis, qui gratiae dei volentes defuerint, ut excludatur a Deo crudelitatis et injustitiae calumniae, ut excludatur a nobis desperatio, ut excludatur securitas, ut exstimulemur ad conandum. Ob has causas ab omnibus fere statuitur liberum arbitrium, sed inefficax absque perpetua dei gratia, ne quid arrogemus nobis (IX, 1248 A). Der Zusammenhang der von der imitatio Christi bestimmten Frömmigkeit mit der Willensfreiheit tritt etwa IX, 1228 E und F hervor: Mihi difficile videtur certamen, coronam, justum judicem, reddendi, certandi verbum conjungere cum omnium rerum mera necessitate, cum voluntate nihil agente sed tantum patiente.

[30]) Ubi servitus est et captivitas, ibi nec arbitrium est (X, 1289 B).

bei. Wie Luther mit seiner Anschauung vom Menschen alles natürliche Fühlen, ja das Naturgesetz selbst verletzt[31]), so macht seine Beurteilung des Gesetzes Gott zum unbarmherzigen Arzt, der dem Kranken das verschreibt, was seinen Tod befördert; es ist der immer wiederkehrende Vorwurf, daß die Gerechtigkeit Gottes durch Luthers Gedanken verletzt und damit die natürliche Weltordnung umgestürzt wird; und wenn die Taten selbst der Heiligen Sünde sein sollen, dann ist das Werk Christi selbst angezweifelt und beschädigt; nein, das Gesetz zeigt nicht die Unvermeidbarkeit der Sünde, sondern lex ostendit peccatum, ut vitetur; et volenti vitare, praesto est gratia; nec enim ideo lex data est, ut abundaret delictum, sed hoc hominum vitio consecutum est, ut, quod in remedium erat datum, auxerit morbum[32]). Und das Wort des Paulus, daß das Gesetz Erkenntnis der Sünde gebe, interpretiert Erasmus so, daß er Paulus den hochmütigen Juden sagen läßt, legem talibus non conferre justitiam apud deum[33]). Gewiß, manche Gebote Gottes sind zu schwer, um befolgt zu werden, und sind gegeben, um den Menschen die Notwendigkeit der Gnade klar zu machen; aber viele andere sind durchaus befolgt worden, und generaliter nemini negat gratiam praestanti, quod in ipso est; nec subtrahit eam cuiquam, nisi qui gratiae defuerit[34]). So bleibt der Standpunkt des facere quod in se est, gewahrt; und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch wird als das Verhältnis einer mutua fides bestimmt, in der Verheißung und Leistung, Gnade und Werk einander entsprechen[34]). Dem Radikalismus der Entweder-Oder-Betrachtung Luthers tritt die humanistisch-katholische Betrachtung des Sowohl-als auch entgegen; und der Gedanke, daß Gott grade dem Sünder seine Barmherzigkeit zuwendet, ist für Erasmus unfaßbar: Vita promittitur, cui? Peccanti? Nequaquam, sed convertenti se (X, 1371 E). Schließlich möchte ich in diesem Zusammenhang noch auf einen Gedanken des Erasmus aufmerksam machen, der mir wieder in die Tiefe des Gegensatzes einzuführen scheint, und der die Modernität des Erasmischen Standpunktes illustriert; es ist der Gedanke von einem Mittleren, das es zwischen Gerecht und Ungerecht, Gut und Böse gibt[35]); ein Gedanke,

[31]) X, 1452 D.

[32]) X, 1346 D, 1349 A, 1350 C, IX, 1242 F, IX, 1243 D, IX, 1242 D.

[33]) X, 1348 F.

[34]) X, 1346 F, 1350 D, 1359 B, 1360 C/D: Sic itaque loquitur deus: Si tu praestiteris fidem in servandis mandatis, ego praestabo fidem in promissis, ut autem praestes, partim tui est arbitrii.

[35]) X, 1331 C: Et fortasse non absurdum fuerit ponere medium quendam

der an die immer wieder durchschimmernde Wertung des „Natürlichen" anknüpft, und der in den sozialphilosophischen Konstruktionen moderner Katholiken, aber auch in Meineckes „Staatsraison" seine Rolle spielt. Darin wirkt sich nicht nur die vermittelnde Tendenz des Erasmus aus, sondern hier zeigt sich wieder an einem entscheidenden Punkt die enge Verwandtschaft, die zwischen Humanismus und Katholizismus besteht. Und wer kann leugnen, daß die Wirklichkeit des Lebens mit diesem Gedanken besser erfaßt wird als mit der Ausschließlichkeit des Gegensatzes von Gut und Böse, der freilich auch bei Luther nur durch das Geistprinzip und durch seine pneumatische Theologie gehalten werden kann, die diesem Gegensatz dann eben eine ganz andere Tiefe und Weite gibt als der pure Moralismus.

Der Anthropologie des Erasmus entsprechen nun auch die Grundzüge seiner Gnadenlehre. Wieder ist es für sie charakteristisch, daß Erasmus mit Distinktionen arbeitet; das grade wirft er Luther vor, daß er nicht imstande ist zu unterscheiden, den durch die Sünde erschütterten freien Willen vom befreiten freien Willen, die antreibende Gnade von der rechtfertigenden, das non posse a simpliciter non posse[36]). Erasmus selbst unterscheidet in seiner psychologisierenden Betrachtungsweise Anfang, Fortgang und Vollendung im Christenleben; Anfang und Ende will er der Gnade zuschreiben; beim Fortgang aber wirkt auch der von der Gnade unterstützte freie Wille, der als causa secundaria gegenüber der Gnade als der causa primaria oder als materia der Gnade bezeichnet wird, die ja nicht die Natur „vollenden" könnte, wenn überhaupt keine Natur da wäre[37]). So kann Erasmus die Differenz zu Luther dahin formulieren, daß er den Willen als kooperierend, jener lediglich als leidend verstehe[38]). Dementsprechend

statum inter justitiam et injustitiam, veluti cum homo naturae viribus contendit ad promerendam gratiam, vel excitatus gratia stimulante quam imperfectam dicimus, applicans naturae vires ad eam gratiam, contendit ad innocentiam. Is nec omnino videtur injustus, qui taedio suae iniquitatis contendit ad justitiam; nec omnino justus, qui nondum assecutus sit innocentiam; vgl. X, 1493 E: Was imperfectum ist, ist noch nicht impium.

[36]) X, 1397 E.

[37]) IX, 1244 B, X, 1493 E. — Man lese ferner die referierende Darstellung der drei bezw. vier Gnaden, die Erasmus im Sinn der Kirchenlehre unterscheidet. Der Akzent fällt nicht auf die gratia exstimulans sondern auf die gratia cooperans, die jeder empfängt, der will; hier ist die Willensfreiheit nötig, indem der Wille die occasiones ergreift, welche die göttliche benignitas ihm zuwirft (IX, 1223 f., 1338 E, 1339 A).

[38]) Neque quicquam interest inter te et me, nisi quod ego facio nostram voluntatem cooperantem gratiae dei, tu facis nihil aliud quam patientem (X, 1286 B/C).

versucht er, den Widerspruch der Aussagen der Schrift für seine Lösung des Sowohl—als auch geschickt verwertend, da ja der h. Geist sich nicht selbst widersprechen kann, zwischen der Scylla, daß der Mensch nichts tut und infolgedessen die Verdienste und mit ihnen der Lohn und das Gericht aufgehoben werden, und der Charybdis, daß der Mensch alles tut und so die Gnade zerstört wird, hindurchzusteuern; er tut das, indem er das Streben und Versuchen des menschlichen Willens mit der Hilfe der göttlichen Gnade verbindet und eine Kooperation zwischen beiden Kräften annimmt[39]). Dabei behält Gott allein die Ehre, denn der freie Wille ist Gottes Geschenk, das freilich von uns richtig gebraucht werden will; und Gottes Güte zeigt sich darin, daß er jedem die Gnade gibt, der sich nur nicht von ihm abwendet. Atque hoc ipsum, quod homo potest naturae viribus, gratia est[40]). Aber derartige Formulierungen — auch etwa die, daß der freie Wille nur dann etwas für das Heil tut, wenn die Gnade ihn antreibt[41]) — können daran nicht irre machen, daß nach der Meinung des Erasmus schließlich doch der Anfang des Heilsprozesses beim Menschen liegt, der sich der gratia pulsans öffnet, und daß auch der Fortgang insofern vom Menschen abhängig ist, als er seine Kräfte der Gnade akkomodieren muß[42]). Und das alles ist der Ausdruck einer Frömmigkeit, die nicht nur psychologisch-rational begreifen will, sondern die Gott und Mensch als korrespondierende Faktoren denkt, von denen der eine den andern bedingen und bestimmen kann; das entscheidende Interesse freilich wird auch hier durch die Begriffe meritum, militia, judicium zum Ausdruck gebracht[43]). Dementsprechend ist auch der Glaube nicht die „Summa“ des Heils sondern der Anfang; und man hat hierbei nur noch den rationalistischen Zug im Erasmusschen Glaubensbegriff anzumerken; denn wie die Liebe das Wieder-Flottwerden des geschwächten

[39]) IX, 1235 B, 1233 C/D, 1241 C: Itaque, qui sic colligunt „nihil potest homo nisi auxiliante gratia Dei, igitur nulla sunt hominis opera bona“, his opponemus collectionem magis, ut arbitror, probabilem, „homo nihil non potest auxiliante Dei gratia, igitur omnia opera hominis possunt esse bona“. Quot igitur sunt in scripturis divinis loca, quae meminerunt auxilii, tot sunt, quae statuunt liberum arbitrium; atque ea sunt innumerabilia.

[40]) X, 1467 B. [41]) X, 1401 A.

[42]) Dominus dicit, crede et baptizare; id si feceris, salvus eris. Tolle crucem tuam; id si feceris, exspecta magnam in coelis mercedem. Hinc autem meritum est hominis, quod pulsanti gratiae se praebuerit, rursus quod operanti gratiae suas viriculas accomodet, nec ab ea semet avertat, cum hoc generaliter sit in ipsius potestate (X, 1384 E).

[43]) IX, 1242 C und D; 1232 D.

Willens bewirkt, so ist der Glaube die Heilung der verletzten Vernunft; er ist das Geschenk Gottes; aber sein Inhalt ist die durch auctoritas, ratio und experimenta gestützte Kirchenlehre, die — und auch das hat Erasmus den Humanisten des 17. Jahrhunderts übermittelt — im Apostolikum enthalten und in den andern Symbolen gegen die Häretiker ausgebaut ist[44]). Überblickt man das Ganze, so wird es klar, wie stark Erasmus in den katholischen Traditionen bleibt, obwohl diese durch das psychologisierende und differenzierende Sehen eine andere Klangfarbe bekommen; aber im Grund ist nichts aufgegeben; die Wertung des Natürlichen, das meritum de congruo, die cooperatio gratiae, die Applikation des Menschen, all das sind durchaus katholische Grundbegriffe. Ja, man hat fast den Eindruck, als ob der dogmengeschichtlich geschulte Erasmus auf die Begriffe der älteren Scholastik zurückgeht, oder — vielleicht besser — als ob gerade seine philologisch-historische Betrachtungsweise, wie unbewußt, den ursprünglichen Sinn der dogmatischen Begriffe der katholischen Kirche restituiert[45]).

Konfrontieren wir auch mit diesem Gedankenkreis die Ideen Luthers, die in diesen Zusammenhang gehören! Ich setze bei seinem Willensbegriff ein. Luther ist Voluntarist, d. h. er weiß, daß der Wille

---

[44]) IX, 1243 D, 1222 B und C; X, 1539 A B.

[45]) Folgende Stelle gibt eine gute Zusammenfassung der Anschauung des Erasmus: Voluntas in homine . . . sicut erat condita, libera erat ad bonum et ad malum, sic ut adhaerere potuerit oblatae gratiae, sine speciali praesidio novae gratiae, ac semet avertere potuerit a gratia. Post lapsum primorum parentum naturae libertas vitiata est, non extincta. Resedit autem in illis aliqua scintilla rationis, discernens honestum ab inhonesto, item aliquis nisus voluntatis, refugiens a turpitudine, et quodammodo gestiens ad honesta. Verum hic nisus et ratio inefficax est sine speciali gratia, juxta quosdam; juxta alios tantum valet, ut per opera moraliter bona possit de congruo promereri gratiam vel praeparantem vel etiam justificantem; quam sententiam non arbitror ab ecclesia damnatam, licet nec illam superiorem improbaverit, sed hic permittit unumquemque abundare in suo sensu. Liberati per gratiam sunt in eodem statu, quo fuit homo primum conditus liber, videlicet ut se possit applicare ad oblatam gratiam, et possit avertere se ab eadem, nisi quod ex peccato Adae aut ipsius etiam resideat in eo caligo quaedam rationis et proclivitas quaedam ad peccandum, quae tamen non adimat libertatem sed exerceat pietatem. Haec applicatio aut aversio locum habet ad utramque gratiam exstimulantem . . . et justificantem. Applicat autem sese voluntas, cum se praebet gratiae, simulque naturae viribus nititur ad eadem, ad quae vocat gratia; avertit sese, quoties neglecto spiritu sibilo, vertit sese ad cupiditates carnis. Itidem gratiae justificanti applicat sese, cum illi in sese potenter speranti, pro naturae viriculis cooperatur, et avertit sese, cum neglecto dei dono reflectit sese ad carnem (X, 1330/31; vgl. 1338/39).

die entscheidende Funktion in der Seele ist; man sieht das am deutlichsten aus nebenbei gemachten Bemerkungen wie der, daß die Menschen nach ihrem Affekt und nicht so sehr nach ihrem Wort gemessen werden sollen, oder wie der, daß Erkennen keine Kraft ist und keine Kraft schafft; und das liberum arbitrium bestimmt er entsprechend nach seiner principalis pars, dem Willen, der die summa vis im Menschen ist[46]). Auch der metaphysisch gebundene Mensch, für den doch die Formel necessitas, aber nicht coactio gilt, ist immer ein wollender Mensch, dessen Wille durch den Widerstand gerade zu stärkerer Energie angeregt wird; wir bleiben immer, pro natura voluntatis volentes et lubentes, auch in unserer, von Gott oder vom Satan bestimmten metaphysischen Abhängigkeit[47]). Schon hier wird der, auch im Temperament gegründete, Unterschied der Lebensanschauung zu Erasmus deutlich; aber es legt sich nun im Hinblick auf diese und ähnliche Stellen die Frage nahe, ob nicht dem rationalen, auf das Wählen gestellten Willensbegriff des Erasmus bei Luther eine den Willen als Trieb denkende Willensanschauung gegenübertritt. Wenn man etwa an die Art sich erinnert, in der Luther die göttliche Aktivität oder Lebenskraft denkt, die alle Kreaturen in sich hineinreißt und ihnen erst so Leben und Bewegung ermöglicht[48]), so ist man geneigt, den Willensbegriff Luthers durch den Begriff Trieb zu verdeutlichen. Daran kann man auch nicht irre werden dadurch, daß Luther das liberum arbitrium im strengen Sinn und mit allen Konsequenzen nur Gott zuschreiben will — Gottes Natur ist das ewige Wollen so gut wie das ewige Wissen — und dem Menschen den freien Willen nur in bezug auf die niederen Lebensfunktionen wie Essen, Trinken, Zeugen zugesteht, wobei er zudem noch

[46]) W. 18, 644, 677, 777. [47]) W. 18, 634 f.

[48]) Voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia dei; deinde sapiens, ut falli non possit (W. 18, 615). Dicimus hominem extra gratiam dei manere nihilominus sub generali omnipotentia dei facientis, moventis, rapientis omnia necessario et infallibili cursu, sed hoc quod sic raptus homo facit, esse nihil, id est nihil valere coram deo, nec aliud reputari quam peccatum (W. 18, 752). Hoc enim nos asserimus . . ., quod deus, cum extra gratiam spiritus operatur omnia in omnibus, etiam in impiis operatur, dum omnia, quae condidit solus, solus quoque movet, agit et rapit omnipotentiae suae motu, quem illa non possunt vitare nec mutare, sed necessario sequuntur et parent, quodlibet pro modo suae virtutis sibi a deo datae; sic omnia etiam impia illi cooperantur. Deinde, ubi spiritu gratiae agit in illis, quos justificavit, hoc est in regno suo, similiter eos agit et movet, et illi, ut sunt nova creatura, sequuntur et cooperantur, vel potius, ut Paulus ait, aguntur (W. 18, 753; vgl. W. 23, 137 f., W. 26, 339 f., W. 23, 135/7, W. 18, 706).

bestimmte Einschränkungen vornimmt[49]). Man könnte also sagen, daß sich der Gegensatz gegen Erasmus nicht nur in der religiösen Sphäre abspielt — der von Natur unveränderliche und alles bestimmende Gotteswille, und der notwendigerweise in allem Höheren bestimmte und belebte Menschenwille, der das Reittier ist für Gott oder für den Satan die unter sich um das Pferd streiten[50]) — sondern daß auch die Deutung des Willens als Trieb oder als dunkle Lebenskraft für die Gestaltung des Gegensatzes in Betracht gezogen werden muß. Indessen, es müssen hier doch Einschränkungen vorgenommen werden. Zwar glaube ich nicht, daß die an sich im ganzen vielleicht naheliegende Bestimmung des Willensbegriffes Luthers nach dem Ich-du-Verhältnis, daß also der Wille bei Luther letztlich ein Gemeinschaftsbegriff ist, dem tatsächlich vorliegenden Quellenmaterial genug tut[51]); aber wie Luther dem Erasmus die Vergottung des freien Willens und dabei doch den Selbstwiderspruch vorwirft, so polemisiert er auch gegen das merum figmentum dialecticum, als gäbe es ein absolutum velle, das durch die Gnade zum Guten, durch die Sünde zum Bösen gewendet werden könnte; alles Wollen ist vielmehr ein zielbestimmtes Wollen, und das Ziel wird dem Willen des Menschen gesetzt durch den Satan oder durch Gott[52]). Diese metaphysische Bestimmtheit des Willens erhebt ihn also

---

[49]) W. 18, 752, 662, 615, 636ff.; in diesen niederen Dingen ist der Mensch Herr und König, non quod deus illum sic deserat, ut non in omnibus cooperetur, sed quod usum rerum illi liberum pro arbitrio concesserit nec ullis legibus aut praescriptis inhibuerit (W. 18, 672).

[50]) Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod deus nihil praescit contingenter sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit (W. 18, 615). Wie ein Blitz zerschlägt dieser Satz die Lehre vom freien Willen, an tu credis, quod nolens praesciat ant ignarus velit? Si volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) voluntas; si praesciens vult, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia, quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si dei voluntatem spectas (615). — Der menschliche Wille ist ein jumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult deus . . . si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum (W. 18, 635).

[51]) Ein Gedanke, der etwa den Ideen K. Stanges und R. Hermanns oder E. Hirschs und K. Barths entsprechen würde.

[52]) Christus sagt: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich". Quia si Deus in nobis est, Satan abest; et non nisi velle bonum adest. Si Deus abest, Satan adest, nec nisi velle malum in nobis est. Nec Deus nec Satan merum et

über das bloß Triebhafte und gibt ihm einen objektiven und das heißt schließlich überrationalen Gehalt. Unser Wollen ist niemals indifferent, sondern stets durch die übermenschlichen Mächte, die um uns kämpfen, in seinen Zielen bestimmt. Erasmus aber denkt Gott und Satan als weit entfernte und schläfrige Zuschauer jenes veränderlichen und freien Willens, die ihn gehen lassen, wohin es ihm gefällt. Dabei aber wird die reißende Aktivität der metaphysischen Gewalten übersehen, die das Schicksal des Menschen entscheiden. Aut enim regnum Satanae in hominibus nihil erit, et sic Christus mentietur, aut si regnum eius tale est, quale Christus describit, liberum arbitrium nihil nisi jumentum captivum Satanae erit non liberandum, nisi prius digito dei ejiciatur diabolus (W. 18, 750; vgl. 782 und 706).

Luther ist sich über die zentrale Stellung des Problems der Willensfreiheit und über seine religiöse Bedeutung ganz klar gewesen. Die Erkenntnis der Werke und der Macht Gottes, in der wir die Gotteserkenntnis haben, hängt letztlich an der Beantwortung der Frage, wieviel Gott und wieviel der Mensch zu wirken imstande ist; der Glaube an die Verheißungen Gottes ist nur möglich bei dem „notwendigen Vorherwissen" Gottes, das die Notwendigkeit des Geschehens bedeutet; die Demut, die die Bedingung für den Empfang der Gnade ist, wird nur in dem erwachsen, der weiß, daß er aus eigener Kraft nichts tun kann, sondern daß Wollen, Wirken und Planen von Gott abhängen. Qui vero nihil dubitat totum in voluntate dei pendere, is prosus de se desperat, nihil eligit, sed exspectat operantem deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat (W. 18, 632/3). Kann der Mensch selbst kraft seines Willens die Neigung zum Bösen überwinden, dann sind Christus und Gott, Gnade und Geist nicht mehr notwendig, dann stürzen Evangelium und Christentum zusammen[53]). Und auch Heilsgewißheit ist wirklich nur dort, wo Heil und Hoffnung im göttlichen und nicht im menschlichen Wollen verankert sind[54]). Man wird zu-

purum velle sinunt in nobis, sed ... amissa libertate cogimur servire peccato, hoc est, nos volumus peccatum et malum (W. 18, 670).

[53]) W. 18, 614, 619, 676, 686, 692.

[54]) W. 18, 783: Ego sane de me confiteor, si qua fieri possent, nollem mihi dari liberum arbitrium, aut quippiam in manu mea relinqui, quo ad salutem conari possem; non solum ideo, quod in tot adversitatibus et periculis, deinde tot impugnantibus daemonibus subsistere et retinere illud non valerem, cum unus daemon potentior sit omnibus hominibus, neque ullus hominum salvaretur, sed, quod etiam si nulla pericula, ... nulli daemones essent, cogerer tamen perpetuo in incertum laborare et aërem pugnis verberare; neque enim conscientia mea,

tiefst aus allen diesen Argumenten — auch die unten angeführte Belegstelle beweist das — die metaphysische Bedingtheit der Frömmigkeit Luthers heraushören können. Es ist eine Frömmigkeit, die sich keineswegs nur im Bewußtsein oder im Handeln abspielt, sondern die davon weiß, daß der Mensch in den Kosmos gestellt ist, daß letzten Endes Gewalten und Mächte über ihn entscheiden, die jenseits des vernünftigen Wahrnehmungsvermögens stehen, und die man nur im Besitz des Geistes, in dem man mit den Augen Gottes sieht[55]), ahnen kann.

Aber es ist dann auch die Wertung des Natürlichen und die Anschauung vom Menschen, die sich in Luthers Auffassung des freien Willens auswirkt. Das liberum arbitrium erscheint ihm als das Böse oder als die Sünde schlechthin, letztlich deshalb, weil es in den Bereich der Vernunft und des Natürlichen gehört, die nun einmal an die Sphäre Gottes und des Geistes nicht heranzureichen vermag. Die Sünde Adams, die unsere Sünde wird, nicht durch Nachahmung oder durch Handeln sondern durch die Geburt, hindert es, daß der freie Wille etwas anderes tut als sündigen[56]). Liberum arbitrium nihil est nisi servum peccati, mortis et Satanae, nihil faciens neque potens facere aut conari nisi malum (W. 18, 775). Das Christentum geht nun einmal gegen die Vernunft; kein vernünftiger Mensch hätte je gedacht, daß der Glaube an den Gekreuzigten der Weg zum Heil sei; der Glaube an das verborgene Wirken Gottes in Christus ist ein „Skandal", und die Versuche, durch den freien Willen zum Heil zu kommen sind eben deshalb ein Kriegführen gegen die Gnade[57]). Quid igitur reliquum

---

si in aeternum viverem et operarer, umquam certa et secura fieret, quantum facere deberet, quo satis Deo fieret. Quocumque enim opere perfecto reliquus esset scrupulus, an id deo placeret, vel an aliquid ultra requireret, sicut probat experientia, omnium justitiariorum, et ego meo magno malo tot annis satis didici. At nunc cum deus salutem meam extra arbitrium meum tollens in suum receperit, et non meo opere aut cursu, sed sua gratia et misericordia promiserit me servare, securus et certus sum, quod ille fidelis sit et mihi non mentietur, tam potens et magnus, ut nulli daemones, nullae adversitates eum frangere aut me illi rapere poterunt ... Tum etiam certi sumus et securi, nos Deo placere, non merito operis nostri, sed favore misericordiae suae nobis promissae, atque si minus aut male egerimus, quod nobis non imputet, sed paterne ignoscat et emendet. Haec est gloriatio omnium sanctorum in Deo suo.

[55]) Igitur, quomodo sint bona coram deo, quae nobis mala sunt, solus deus novit et ii, qui oculis Dei vident, id est, qui spiritum habent (W. 18, 709).

[56]) W. 18, 773, 698f.

[57]) W. 18, 758f., 778, vgl. 767 und 769: Interroga mihi omnes in universum liberi arbitrii conatores, si unum poteris ostendere, qui serio et ex animo de

est, quam liberum arbitrium, dum optimun est, pessimum esse, et quo magis conatur, hoc peius fieri ac habere? (W. 18, 760). Der Mensch ist eben nicht integer et sanus sondern verdorben und gefangen, ohne daß er in seinem vom Satan verursachten Hochmut über seinen elenden Zustand etwas wußte. Und man darf auch nicht modiculum studium vel conatulum in dem verdorbenen Menschen annehmen[58]). Einen Menschen, der die Gebote Gottes erfüllen kann oder doch weiß, daß er es nicht kann, gibt es nicht; wäre der Mensch so, wie ihn Erasmus fingiert, dann wären wirklich unmögliche Gebote gegeben und der Geist Christi wäre fruchtlos. Scriptura vero talem proponit hominem, qui non modo sit ligatus, miser, captus, aeger, mortuus sed qui addit, operante Satana principe suo, hanc miseriam caecitatis miseriis suis, ut se liberum, beatum, solutum, potentem, sanum, vivum esse credat. Scit enim Satan, quod si homo suam miseriam nosset, nullum retinere in suo regno posset, quod agnitae miseriae et clamantis Deus non possit non statim misereri et auxiliari . . . proinde Satanae opus est, ut homines teneat, ne suam miseriam agnoscant, sed praesumant sese posse omnia quae dicuntur. Mosi vero et legistatoris opus est contrarium, ut per legem homini miseriam suam patefaciat, ut sic contritum et confusum in dei cognitione ad gratiam praeparet et ad Christum mittat, et sic salvus fiat (W. 18, 679). Und zwar setzt Luther nun, grade an diesem Punkt sich von der Seelenanschauung der Mystik wie des Humanismus prinzipiell unterscheidend, die Sünde d. h. die hochmütige Verachtung Gottes und das Nichtwissen von Gott, nicht in die niederen Teile der Seele sondern in ihre edelsten, nämlich in die Vernunft und in den Willen[59]). M. a W, alles, was nicht aus dem heiligen Geist ist, ist Fleisch, mag es noch so heilig, schön und hervorstechend sein. Stat igitur, qui spiritu carent, hos in carne et sub Satana esse (W. 18, 774)[60]). So ist „der ganze Mensch", sofern er nicht wiedergeboren ist, von Natur Fleisch; nicht nur der Körper, sondern auch

ullo suo studio et conatu queat dicere: ‚Hoc scio placere Deo', victus volo palmam concedere.

[58]) W. 18, 674.

[59]) W. 18, 761 und 762: Quid est enim esse injustum, nisi voluntatem, quae est praestantissimarum rerum una, esse injustam? Quid est esse non intelligentem Dei et boni, nisi rationem, quae est praestantissimarum rerum altera, esse ignaram Dei et boni, hoc est caecam in cognitione pietatis?

[60]) Spiritu enim Christi opus est, sine quo nihil sunt omnia nisi damnabilia (W. 18, 765).

die Seele mit allen ihren Kräften, Werken und Tugenden; omina sunt caro, quia omina sapiunt carnem, id est qua sua sunt vacantque gloria Dei et spiritu Dei[61]) (W. 18, 742). Das ist das Werk Christi, daß er alle Menschen in zweierlei teilt, in Fleisch und Geist[62]); und darin besteht die Christus allein würdige Erlösung, daß er nicht nur das vilissimum im Menschen sondern grade auch das praestantissimum befreit, so daß der Wiedergeborene bis auf die Reste des Fleisches „Geist" geworden ist[63]). Aus dieser Anschauung, die Christus und alles Nichtchristliche als Geist und Fleisch einander gegenüberstellt, folgt, daß alles das gottlos ist, was ohne den Geist Gottes ist, und daß alles dies, auch die Tugenden der Heiden, die besten Gedanken der Philosophen und die edelsten Regungen des menschlichen Herzens, in das Reich des Satan gehören und von seinem Geist hervorgebracht worden sind[64]). So wenig der menschliche Wille etwas „Mittleres" ist, das sich zu Gott oder zum Satan hinbewegen könnte, so wenig gibt es ein „mittleres Reich" zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Satan. Das „Mittlere" zwischen Gut und Böse, zwischen Geist und Fleisch, dessen Fiktion Luther auf Origenes zurückführt, der die Seele als medius ille in utram partem vel carnis vel spiritus vertibilis angesehen habe, ohne diese Art der Seele zu beweisen, dies „Mittlere" gibt es also nicht[65]). Was

---

[61]) Vgl. zu dieser ganzen Frage E. Schott, Fleisch und Geist nach Luthers Lehre unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs totus homo (1928).

[62]) W. 18, 735ff., 741f., 776, wo Luther den Sprachgebrauch von spiritus und caro erörtert; vgl. auch W. 23, 171ff., 195, W. 26, 375, W. 23, 203, 243ff.

[63]) W. 18, 744: ... Ut Christum deinceps praedicemus redemptorem non totius hominis sed partis eius vilissimae, sc. carnis, hominem vero ipsummet suiipsius redemptorem in potiore sui parte ... Ita fiet ..., ut homo supra Christum et diabolum extollatur, hoc est, fiet deus deorum et dominus dominantium. W. 18, 745: Deinde renatum non amplius carnem esse dicimus, quam secundum reliquias carnis, quae adversantur primiciis accepti spiritus.

[64]) Nos impium dicimus, quisquis sine spiritu Dei fuerit (W. 18, 743). Evidenter sequitur, quicquid fuerit caro, idem impium et sub ira Dei alienumque a regno Dei esse. Quodsi a regno et spiritu Dei alienum est, necessario sequi, quod sub regno et spiritu Satanae sit, cum non sit medium regnum inter regnum dei et regnum Satanae, mutuo sibi et perpetuo pugnantia. Haec sunt, quae demonstrant, summas virtutes in gentibus, optima in philosophis, praestantissma in hominibus coram mundo quidem dici et apparere honesta et bona, sed coram Deo vere sunt caro et Satanae regno servientia, id est impia et sacrilega omnibusqne nominibus mala (W. 18, 743/4).

[65]) W. 18, 750; 774, 779; 742f., 752. — In seiner Frühzeit hat Luther gelegentlich auch anders gedacht; Rm. II, 42, 6: Quare medios accipio inter impios gentiles et fideles gentiles, qui per aliquam bonam operationem erga Deum, quam

vor Gott nicht gerecht ist, das ist notwendig vor ihm Sünde; ein mittlerer neutraler Bezirk existiert da nicht. Ja, bei den Menschen gibt es solche neutrale Handlungen; aber vor Gott sündigt der Gottlose auch mit Essen und Trinken, weil er das Geschöpfliche in ewiger Undankbarkeit mißbraucht und Gott in keinem Augenblick aus ganzem Herzen die Ehre gibt[66]). Hiermit ist Luthers Stellung zum Problem der Wertung der „Heiden" bereits angedeutet und gegeben. Mögen die „Heiden" noch so weise gewesen sein, wie Cicero, mögen sie noch so sehr nach dem Guten gestrebt haben, auch wenn sie fürs Vaterland gestorben sind wie Scaevola und Regulus, sie sind „Fleisch", und jeder ihrer Affekte ist „Fleisch" und Sünde[67]). Quid enim est universum genus

tum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic praeparaverunt. Dagegen, im Sinn von de servo arbitrio, Rm. II, 184, 3: Unde et scientiae et virtutes et quaecumque bona naturaliter cupita, quaesita, inventa mala bona sunt. Quia non in Deum referuntur, sed in creaturam, i. e. in se ipsum . . . Igitur nisi fides illucescat et caritas liberet, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bonum operatur.

[66]) At Paulus, quicquid extra fidem hanc est, negat esse justum coram Deo. Si justum non fuerit coram Deo, peccatum esse necesse est. Neque relinquitur apud Deum medium inter justitiam et peccatum, quod velut neutrum sit (W. 18, 768 vgl. 772). Daß Luther diese Linie in anderem Zusammenhang überhaupt nicht in ganzer Schärfe festgehalten hat, zeigt W. 18, 764: Nam et illud erroneum est, opera ceremonialia esse mortifera et illicita post mortem Christi. Non hoc dixit umquam Paulus. Sed dicit, quod non justificent et homini nihil prosint coram Deo . . . Cum hoc bene stat, ut ea quispiam faciat, et nihil illicitum tamen faciat, sicut edere et bibere opera sunt, quae non justificant et nos non commendant, ut non ideo illicitum facit, qui edit et bibit.

[67]) Quid vero in his vides nisi speciem externam operum monstrare poteris? An cor eorum vidisti? Immo simul in specie operis apparuit, quod pro gloria sua haec omnia gesserunt, ita, ut nec puduerit confiteri et gloriari sese gloriam suam quaerere . . . Sed ut sit hoc honestum apud homines, apud deum tamen nihil est inhonestius, imo impiissimum et summum sacrilegium, nempe quod non pro gloria Dei egerunt nec ut Deum glorificaverunt, sed impiissima rapina Deo gloriam rapientes et sibi attribuentes numquam magis inhonesti et turpes fuerunt, quam dum in summis suis virtutibus fulserunt. Quomodo vero pro gloria Dei agerent, cum Deum et gloriam eius ignorarent, non quod non appareret, sed quod caro non sinebat eos videre gloriam Dei prae furore et insania in gloriam propriam (W. 18, 742/3; vgl. 752, 765, 768, 651, 658). — Auch hier hat Luther, entsprechend der Anm. 65 aufgezeigten Differenz, in seiner Frühzeit gelegentlich anders gedacht. Trotz Erbsünde und fehlender gratia Christi spricht er den Heiden, die das Gesetz nach der naturalis conscientia erfüllt haben, die Seligkeit zu. Et cum opponitur de Christo et originali peccato et gratia, respondetur, quod, qui-

humanum extra spiritum, nisi regnum Diaboli ... confusum chaos tenebrarum? (W. 18, 659). Den „Heiden" fehlt eben der wirkliche Gott; und ohne den Geist Gottes sind sie in allem, was sie tun, auf sich gerichtet, und daher Sünder. An diesem Punkt tritt der Gegensatz gegen den Humanismus wie gegen die Mystik am deutlichsten und schärfsten in die Erscheinung; er wurzelt nicht bloß in der metaphysischen, apsychologischen und antirationalen Grundhaltung sondern vor allem in der Wertung des „Natürlichen", das dem „Geist" gegenübergestellt wird und vor ihm nicht nur Nichts sondern Sünde ist. Das ist der „spirituale" Ansatz der Theologie Luthers, der vom Sündengedanken und seiner Ausdehnung auf das „Natürliche" aus sich erschließt. Auch der Gegensatz Luthers gegen den Idealismus wird hier faßbar; denn der menschliche Geist ist Fleisch, und Geist ist nur dort, wo der Geist Gottes ist. Freilich wird man zugeben müssen, daß die intellektuale Anschauung im Idealismus, auf die es hier vor allem ankommt, und in der der menschliche Geist mit dem göttlichen identisch wird, eine Sublimierung des menschlichen Geistes voraussetzt, die über seine natürlichen Kräfte schließlich doch hinausgeht. An dieser Stelle hat aber auch die Umbildung Luthers durch Melanchthon eingesetzt, die aus der psychologisierenden Betrachtungsweise des Humanismus hervorgegangen ist, und von der dann unter Lockerung des Sünden- und damit des Geistgedankens der Weg zur Orthodoxie, zur Aufklärung und zum Idealismus seinen Ausgang nimmt. Melanchthon fragt nämlich in seiner rationalisierenden Manier nach dem psychologischen Ausgangs- oder Anknüpfungspunkt für das Wirken des Geistes, und er findet ihn im lumen naturale. Wird dann der Sündengedanke erweicht oder ausgeschieden, so stehen wir im natürlichen System der Aufklärung.

Es ist hiermit gegeben, daß die Voraussetzung alles sittlichen Handelns die Bekehrung ist. Sittliches Handeln in Entfaltung und Erziehung der natürlichen Keime des Guten im Menschen gibt es nicht; eine autonome Ethik wird nicht anerkannt. Am Anfang der sittlichen Entwicklung steht der Bruch; und nur das Handeln kann als ethisch

cumque legem implet, est in Christo et datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est. Peccatum enim originis potuit Deus dimittere (licet ipsi hoc non cognoverint et confessi sint) per humilem aliquam operationem erga deum et summum ens, quod cognoverunt. Nec enim obligabantur ad evangelium et Christum expresse cognitum sicut nec Judaei quidem vel potest dici, quod omnes eiusmodi per singularem preventionem misericordiae Dei donati sunt lumine et gratia, quantum pro isto statu eis sat erat ad salutem (Rm. II, 38, 16; doch vgl. 184, 3).

angesprochen werden, das aus dem Geist Gottes geflossen und von ihm gewirkt ist. Das aber ist die Sittlichkeit des Evangeliums, die Luther derjenigen des Gesetzes insofern gegenüberstellt, als sie — für den Menschen der einzige Trost — nicht auf der Forderung Gottes beruht, welche die ganze Veränderung des Menschen und den ganzen Gehorsam beansprucht, sondern auf dem Wirken der Gnade, dem totum negotium spiritus in der renascentia, innovatio und regeneratio[68]). Der Mensch tut hierbei nichts; vielmehr wie die göttliche Kraft die Lebenskraft ist, die auch in den Gottlosen wirkt und sie reißt und treibt in ihrer allbewegenden Allmacht, so wirkt Gott auch in der einzigartigen Kraft seines Geistes Wiedergeburt und neues Leben in seinen Geschöpfen, die durch ihn allein in das neue Leben gehoben und in ihm erhalten bleiben[68a]). Und zwar — und das ist für Luther entscheidend — wirkt Gott so, daß wir nicht bloß psychologisch frei mit ihm wollen und und wirken, sondern so, daß wir auch seine Organe und Instrumente werden, durch die er predigt, tröstet und Barmherzigkeit übt[69]). Von

[68]) W. 18, 693; die Werke des Menschen helfen ihm nichts vor Gott; si enim ipse justus non est, nec opera aut studia eius justa sunt; was not tut, ist die justitia fidei, quae constat non operibus ullis, sed favente et reputante Deo per gratiam . . . ac tum non liberi arbitrii vis erit, sed renovata creatura per fidem; si autem non reputatur justitia speranti, manifestum fit, eius opera nihil nisi peccata . . . coram Deo (W. 18, 772). — Man darf die Aufforderung „bekehrt euch" nicht mit Erasmus als „Streben" auslegen; converti hat in der Schrift vielmehr einen doppelten Sinn, einen gesetzlichen, quae non conatum sed totius vitae requirit mutationem . . . ibi enim involvit exactionem omnium praeceptorum; einen evangelischen, usu evangelico est vox consolationis et promissionis divinae, qua nihil a nobis exigitur, sed nobis offertur gratia Dei (W. 18, 682).

[68a]) W. 18, 753.

[69]) Sicut homo, antequam creatur, ut sit homo, nihil facit aut conatur, quo fit creatura; deinde factus et creatura nihil facit aut conatur, quo perseverat creatura, sed utrumque fit sola voluntate omnipotentis virtutis et bonitatis dei nos sine nobis creantis et conservantis, sed non operatur in nobis sine nobis, ut quos ad hoc creavit et servavit, ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremus, sive hoc fiat extra regnum suum generali omnipotentia, sive intra regnum suum singulari virtute spiritus sui. Sic deinceps dicimus: Homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum; deinde renovatus, nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos. . . . Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur. Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos; verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? Immo quid ei relinquitur nisi nihil? Et vere nihil (W. 18, 754).

hier aus muß die allgemeine Frage nach der Stellung des Protestantismus zum Kulturproblem angefaßt werden.

Ein doppeltes ist hier hervorzuheben, was für die Fundamente der Theologie Luthers und für ihre Beurteilung selbst von Bedeutung ist. Einmal, über den Gegensatz zum Humanismus darf man die allgemeine Verwandtschaft nicht übersehen, wie es überhaupt Aufgabe der geistesgeschichtlichen Forschung ist, neben den Differenzierungen der einzelnen geschichtlichen Erscheinungen die Gemeinsamkeit, die besteht, herauszuarbeiten, um so die Eigenart des okzidentalischen Geisteslebens zu bestimmen. Wenn im Humanismus die Ethik die Herausbildung des Ideals vom Menschen aus den natürlichen Keimen des Menschen bedeutet, so ist doch auch bei Luther das Ideal des sittlichen Lebens die Konstituierung des spiritualen Menschen, nur daß dies Ideal eben lediglich durch den Bruch erreicht werden kann. Das Urbild „Adam" steht bei beiden Typen im Hintergrund, und wenn man für das Erasmische Ideal die Formel „Restitution Adams", prägen kann, so für Luther die Formel „Neuschöpfung Adams". Grade in der humilitas Christi ist die humanitas bei Luther „erfüllt". Tertius [sc. modus] autem ipse est benevolentia et humanitas. Sic Deus justus est effective in nobis laudabilis, qui nos sui similes facit (Rm. II, 61, 7). Das andere, was ich betonen möchte, ist implicite hiermit schon gegeben. Man darf auch den Gegensatz, den Luther zwischen Gott und Mensch, Geist und Fleisch setzt, nicht übertreiben oder verzerren. Gewiß, das ist der Grundgedanke Luthers, daß Gott und Mensch soweit von einander geschieden sind, daß keine Brücke vom Menschen zu Gott geschlagen werden kann. Aber eine Theologie, die in dem rationalen Irrationalismus ihrer Gottesanschauung bei dem finitum incapax infiniti stehen bleibt, darf sich unter keinen Umständen auf Luther berufen. So sehr die Trennung von Gott und Mensch die eine Voraussetzung der Lutherschen Rechtfertigungslehre ist, so sehr ist dies Wirken Gottes durch den erneuerten Menschen die andere Voraussetzung. Gottes „Eigenart" ist sein Erbarmen über alles Begreifen[70]). Ja, man kann sagen, daß die Zerstörung des Menschen durch Gott im Sinn des Gerichts im Ganzen der Rechtfertigungslehre grade den Zweck hat, das gnadenvolle Wirken Gottes in dem zu seinem Organ gemachten Menschen zu ermöglichen. Unter den verschiedenen Gesichtspunkten unter denen die Rechtfertigung gesehen werden muß, — Gott erbarmt sich unser und vergibt uns, sofern wir demütig nichts geworden sind (mystisch); indem wir Gott durch den Glauben rechtfertigen, werden wir gerecht (tran-

[70]) W. 4, 213

ſzendentaliſtiſch); die fremde Gerechtigkeit Chriſti, die uns imputiert wird, iſt im Glauben unſere Gerechtigkeit (antimyſtiſch); die Rechtfertigung als Prozeß und Kampf (partim justi, non toti); Gott wirkt in uns als in ſeinen Inſtrumenten, ſodaß wir deiformes werden und Gottes Werk ausrichten — darf dieſer letztere jedenfalls nicht überſehen werden[71]); ich beabſichtige, dies Problem ſpäter im ganzen noch aufzunehmen; aber das ſei ſchon hier geſagt, daß Luthers Theologie ganz

[71]) Sic placitum est deo, ut non sine verbo sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubi, ubi voluerit (W. 18, 695). — Ita et de veritate dicendum, quod non ideo veritas Dei glorificatur, quia mentior, sed quia agnosco, quod sum mendax et cesso esse mendax, dum veritatem, quae ex deo est, amplector, ut per illam et non per meam verax efficiar, ut sic cesset gloriatio mea in me; sed deus solus glorificetur in me, qui solus verificavit me sive veracem fecit, cum etiam veritas mea coram ipso sit mendacium (Rm. II, 56, 2). — Sic deus est solus magister et tamen per homines docet, nicht an uns, sed per nos, et tamen ipse dicitur fecisse (W. 30 I., 4); vgl. auch die merkwürdige Stelle über die sacerdotes als die vicarii Christi W. 4, 403. – Sapientia carnis adversaria est verbo dei, verbum autem dei est immutabile et insuperabile. Ideo necesse est sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere. Quod fit, dum per fidem se ipsam captivat et destruit, conformat se verbo, credens verbum esse verum, se vero falsam. Sic ‚verbum caro factum est' et ‚assumpsit formam servi', ut caro verbum fiat et homo formam assumat verbi; tunc ... homo fit justus, verax, sapiens ... Etiam impiis tradita est doctrina evangelii, qui tamen non se ei tradunt aut conformant; sed ipsi non sunt traditi in eam, quia non credunt vere et ex corde (Rm. II, 160, 3). — Voluntas non est volentis et cursus non est currentis, sed Dei, qui dat et creat illam (Rm. II, 225, 6). An cursus est sedentium ...? Et bellum infirmorum? Utique non. Sed quia omnes sunt instrumentum Dei, qui operatur omnia in omnibus (ibid. 225, 11). — Quia non potest ostendere virtutem suam in electis, nisi prius ostendat eis infirmitatem eorum et abscondat virtutem eorum ad nihilumque redigat, ut non glorientur in virtute sua propria. Hoc autem non fieret, nisi excitaret potentiorem super eos, qui eorum virtutem ad nihilum redigeret, et tunc sola solius Dei virtus appareat, quod liberantur (Rm. II, 229, 21). — Sed nesciunt illi, quod adversario huic consentiendum est et sic fiet amicus et pater et alias numquam. Non enim ipse nobis consentiet et mutabitur, ut nos amici eius simus et filii. Ergo oportet non timere eum nec omnia, quae ipse vult et amat. Quod fieri non potest, nisi spiritum ipsius habeamus, ut eodem spiritu ea diligamus, quae diligit, et odiamus, quae odit, quo et ipse. Nec enim ea diligere possumus, quae deus diligit, nisi habeamus amorem et voluntatem et spiritum ipsius. Quia si debet esse conformitas in diligendis, oportet et conformitas esse in affectu dilectionis. Et ii vocantur deiformes homines et filii Dei, quia spiritu Dei aguntur (Rm. II, 196, 27). — Qui vero prudentiam spiritus habent, voluntatem dei diligunt et ei conformes congratulantur (Rm. II, 193, 5). — Verum qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligunt (Rm. II, 111, 25).

im Sinn des christlichen Dogmas, das sich im Kampf mit der andern „häretischen" Anschauung — man denke an Arius und an die Antiochener, die Unendliches und Endliches trennen, — herausgebildet hat, auf dem philosophischen Grundgedanken der christlichen Religion beruht, daß das Ewige oder der Geist notwendigerweise und, ohne sich zu depotenzieren, endlich, sinnlich, Wort werden muß; also nicht bloß: finitum capax infiniti, sondern das infinitum stellt sich notwendigerweise in dem von ihm gewollten finitum dar[72]). Gott wird Fleisch, das ist im Grund das ganze Geheimnis unserer Religion. Daß zu den Voraussetzungen dieser Erscheinung Gottes die Tatsache der Sünde gehört, ist unfraglich; aber man wird hier wenigstens fragen dürfen, ob es nicht Luthers Meinung ist, daß die Offenbarung, d. h. das heiligende Wirken Gottes in den Kreaturen, auch ohne Sünde, obschon dann in anderer Form, stattgefunden hätte. Die Geschöpfe dienen der Ehre Gottes; Gott wirkt also in ihnen; das Werk Christi, notwendig geworden um der Sünde willen, beseitigt die Sünde und gibt so dem Wirken Gottes in den wieder auf ihn gerichteten Kreaturen freie Bahn[73]). Ich meine also, daß hier der Zusammenhang Luthers im großen mit der christlichen Theologie des Katholizismus — sie ist freilich durch die ins Magische hinüberführende Substanzmetaphysik verdorben — ebenso deutlich wird wie seine Verbindung mit der christlichen Philosophie des deutschen Idealismus.

Hierzu kommt die für Luther grundlegende Scheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Erasmus hat diesen Unterschied nicht begriffen und legt das Evangelium im Sinn des Gesetzes aus[74]); so tritt

[72]) Vgl. hierzu die Betonung der „Geschichtsimmanenz Gottes" bei E. Schaeder, Theozentrische Theologie II² (1928) S. 167ff.

[73]) Propter peccata hominum fecit eum (sc Christum) pati et mori (W. 3, 289), vgl. W. 4, 19); dann aber s. W. 9, 61 (Randbem. zum Lomb.): ‚Primo omnium creata est sapientia.' Patet hoc intelligi sanius de incarnatione Christi, quae est prima operatio dei, i. e prae omnibus intenta, ad quam omnia ordinantur. Hiernach ist die Inkarnation anscheinend von der Sünde unabhängig als erstes Werk Gottes gedacht. — Immo pro illuminatione rationis incarnatum est verbum (W. 1, 36). — Gott *„hat uns eben da zu geschaffen, das er uns erlöfete und heiligte; und uber das er uns alles geben und eingethan hatte, was ym hymel und auff erden ist, hat er uns auch seinen Son und H. Geist geben, durch welche er uns zu sich brachte"* (W. 30 I, 192). Christus natus est ... non pro se, quid enim opus esset patri, si tantum pro se ... Sed nobis natus est, ut credamus et salvemur. Ideo deus fit homo, ut homo fiat deus (W. 1, 28). Vgl. W. 30 I, 10.

[74]) W. 18, 680, 693. — Den Unterschied von Gesetz und Evangelium formuliert Luther einmal geschichtsphilosophisch nach dem Schema: Schatten und Wahrheit,

er auf die Seite des Moses und des Papstes, die die Freiheit des Menschen durch ihre Gebote aufgehoben haben, die Gott im Gebrauch der Dinge in der einfachen natürlichen Lebenssphäre zugestanden hat[75]). In Wahrheit ist das Gesetz nur etwas im Zusammenhang mit dem Evangelium; es hat die Aufgabe, zu enthüllen, dem Menschen seine Pflicht und Sünde und seine Ohnmacht zum Bewußtsein zu bringen; es gibt Wissen; es zeigt, was wir sind; aber es wirkt keine Veränderung; denn alles Wissen ist nicht Kraft. Ostenditur, quid debeat, non quid possit[76]). So wirkt das Gesetz nur an denen, die ihre Sünde nicht empfinden, während das Gnadenwort des Evangeliums nur zu denjenigen kommt, die, durch das Gefühl ihrer Sünde gedemütigt, „geistlich" Sünder geworden und in die Verzweiflung gestürzt sind. Quare illo verbo: Nolo mortem peccatoris, nihil aliud agi vides quam praedicari et offerri divinam misericordiam in mundo, quam solum afflicti et morte vexati cum gaudio et gratitudine suscipiunt, ut in quibus iam lex suum officium, id est cognitionem peccati, complevit (W. 18, 684). So schafft das Gesetz keine Kraft, aber es „zeigt", gibt „Erkenntnis" und deckt auf; und es führt so den Hochmütigen durch das Gericht auf den Weg der Demut; aber den Demütigen, der am Widersinn seiner Existenz leidet, und der sich selbst aufgegeben hat, befreit Christus, von dem das Evangelium spricht[77]).

Fleisch und Geist (W. 4, 9); dann so, quod vetus dicit superbis in sua justitia: Tu debes habere Christum et spiritum eius; nova dicit humiliatis in sua eiusmodi paupertate et Christum petentibus: Ecce hic est Christus et spiritus eius (Rm. II, 168, 14). — Die gesetzlichen Elemente im Evangelium faßt er als das uneigentliche Evangelium: Et proprie evangelium est, ubi Christus praedicat, ubi autem arguit et reprobat aut praecipit, nihil aliud facit, quam quod praesumentes de propria justitia destruit, ut locum gratiae praeparet, ut sciant non ex viribus suis sed per Christum solum legem impleri, qui diffundit spiritum in cordibus nostris (Rm. II, 168, 9).

[75]) W. 18, 672.

[76]) W. 18, 673, 676, 677: Quare legis verba dicuntur, non ut vim voluntatis affirment, sed ut caecam rationem illuminent, quo videat, quam nulla sit lux et nulla voluntatis virtus ... Tota ratio et virtus legis est in sola cognitione eaque non nisi peccati praestanda, non autem in virtute aliqua ostenda aut conferenda. Cognitio enim non est vis, neque confert vim, sed erudit et ostendit, quod nulla sit ibi vis et quanta sit ibi infirmitas. Das Gesetz wirkt dahin, ut homo superbus et caecus per haec suae impotentiae morbum discat, si tentet facere, quod praecipitur (678, vgl. 681 f.) — Non enim justi sumus, quia operamus secundum legem, sed quia justi sumus primo, ideo demum operamur secundum legem (Rm. I, 32, 7). Ad quid ergo lex? Ut humiliet superbos (32, 16).

[77]) Das Gesetz ist ignaris et caecis lux, sed talis lux, quae ostendat morbum, peccatum, malum, mortem, infernum, iram dei, sed non juvat nec liberat ab

Man kann also sagen, daß das Gesetz, — wo Gott in ihm sein gnadenvolles Gericht vollzieht, die psychologische Disposition der Demut im Menschen bewirkt, die seine Umwandlung durch die Gnade anzeigt und ermöglicht; denn Gott ist der Gott der Sünder, der Demütigen, der Toren; und die Demut ist die universalis justitia; haec subjicit omnes omnibus ac per hoc reddit omnibus omnia[78]).

Die Grundzüge dieser Anschauung vom Gesetz haben Luther schon in seiner Frühzeit festgestanden, und in der Römerbriefvorlesung gibt er tiefsinnige Ausführungen auch über die geschichtsphilosophische Stellung des Gesetzes, die vielleicht der Schlüssel für seine Deutung des Gesetzes sind. Das Gesetz nämlich macht den Menschen, d. h. es ist erst die Lebensform, die dem Menschen das Bewußtsein gibt; so ist der „alte Mensch" durch das Gesetz entstanden[79]); und man könnte

istis, ostendisse contenta est . . . alia vero luce opus est, quae ostendat remedium; haec est vox Evangelii ostendens Christum liberatorem ab istis omnibus. Hunc non ostendit ratio aut liberum arbitrium (W. 18, 766). Ideo necessaria est lex, quae notificet peccatum, ut nequicia et magnitudine eius cognita humiliatur(!) superbus et sanus sibi visus homo et gratiam suspiret et anhelet in Christo propositum (767). — Die Erkenntnis der Sünde geschieht durch das Gesetz speculative, weil das Gesetz sagt „du sollst nicht begehren"; experimentaliter, quia sic lex fit occasio peccati, dum voluntas hominis ad malum prona per legem ad bonum compellitur, fit eo difficilior et tediosior ad bonum, quia odit se retrahi ab eo, quod diligit, diligit autem malum. . . . Sed tamen si coacta per legem operetur et invita faciat, tunc homo intelligit, quam profunde sit peccatum et malum in ipso radicatum, quod non intellexisset, si legem non haberet et secundum eam operari coepisset (Rm. II, 90, 4; vgl. II, 40, 8). — Lex non nisi peccatum ostendit et reos facit ac sic conscientiam angustat, evangelium autem angustatis eiusmodi optatum nunciat remedium. Ideo lex mala, evangelium bona, lex iram, evangelium pacem nunciat. . . . Lex conscientiam urget peccatis, sed evangelium liberat eam et pacificat per fidem Christi (Rm. II, 250, 1). Verbum fidei penetrat ut gladius anceps in interiora et spiritum erudit et sanctificat. Verbum autem legis tantum carnem erudit et sanctificat (W. 4, 9). — Vgl. W. 1, 35, 114: Sic enim per legem fit cognitio peccati, sine qua peccatum mortuum erat.

[78]) Rm. II, 273, 10; vgl. 57, 23: Ergo humilitate et fide opus est. Quae et sola istis nobis quaeritur et statuitur, ut penitus nihil fiamus, omnibus evacuemur exinaniamus nos ipsos.

[79]) Hic applicat similitudinem, quia lex vetus subjecit nos veteri homini et peccato, dum sc. ipsum excitavit, . . . cum sine lege peccatum seu vetus homo non esset, sed per legem exortus est (Rm. I, 60, 17). — Vult enim apostolus hoc finaliter, quod sunt duo homines, vetus et novus, ille Adam, hic Christus. Sed vetus non cognoscebatur ante legem cognitam et positam, qua posita ipse velut ortus est; et sic per legem subjecti sumus veteri homini et peccato, i. e. cognoscimus, quod subjecti essemus. Et sic peccatum dominabatur nostri,

vielleicht in Luthers Sinn weiter folgern, daß es Geschichte erst seit dem Gesetz gibt. Denn dieser Gedanke ist eben nicht psychologisch sondern geschichtlich gemeint. Von hier aus wird es aber auch klar, warum das Gesetz die Herrschaft der Sünde bewirkt, weil es nämlich diese Herrschaft zum Bewußtsein des Menschen bringt; es kommt hier also nicht bloß der psychologische Grund in Betracht, daß der böse Wille durch das Gebot geradezu zum Widerstand angetrieben wird, sondern auch jener eben angeführte transzendentalistische oder „spiritualistische“ [80]). Von diesem Punkt aus konnte Luther denn auch die lex scripta mit der lex naturalis identifizieren, quae est nata et concreata, non data, inventa, non tradita, viva, non scripta (Rm. II, 39, 19 vgl. 37, 25); man sieht auch an dieser Charakteristik, daß es ihm darauf ankommt, das Gesetz als gegebene Tatsache, nicht als etwas vom Menschen Geschaffenes zu verstehen; denn nur so kann das opus legis auch als die Stimme des Gewissens, die den Unterschied von Gut und Böse anzeigt, verstanden werden [81]). Hier tritt das Gesetz offenbar in den großen heilsgeschichtlichen Zusammenhang hinein als die Stufe der Vorbereitung, auf der das Bewußtsein erwacht, die Sünde wächst und im Gericht die Disposition zur Demut zugleich geschaffen wird. Wird aber das Naturgesetz aus diesem Zusammenhang losgelöst,

---

sicut vir mulieri per legem, sine qua non dominaretur, i. e. non cognosceretur dominari. Ergo mortuo veteri homine nos etiam legi mortui sumus, quia non ultra nos subjicit peccato, sed amisit hanc virtutem in nos (Rm. I, 60 f., 24 ff.). — Haec enim est lex viri prioris, i. e. veteris hominis, non ab eo statuta, sed ipse per eam suscitatus; ideo dicit: „per legem erant“, quia sine lege nullus erat. Ergo dicitur „lex viri“ effectivi, quia facit virum et subjicit ei animam; sicut et lex matrimonii non fit a viro, sed facit virum et subjicit viro. Sed in matrimonio subjicit realiter, hic autem subjicit spiritualiter, i. e. quoad cognitionem et augmentum concupiscentiae, immo quoad oboedientiam, quia per legem amplius peccatur, dum deest gratia. . . . Data autem gratia moritur vetus homo et amplius non potest lex eum facere vel ostendere. Sic morimur nos potestati et dominio legis, sed non legi proprie et simpliciter, i. e. non sumus sub lege, licet legem habeamus (Rm. I, 61, 17).

[80]) Lex autem est virtus seu potentia peccati, per quam peccatum manet et dominatur. A quo dominio legis ac peccati nemo nisi per Christum liberatur (Rm. II, 159, 22; vgl. II, 163 f., 30; II, 90, 4; II, 40, 8).

[81]) Rm. I, 20, 25; 21, 21; daß Luther vom Naturrecht aus zu sehr kritischen Urteilen über das politische Regiment seiner Zeit gekommen ist, ist bekannt (vgl. Rm. I, 22, 25; II, 29, 26; II, 30, 8; II, 31, 3). Dagegen steht dann der Gedanke, daß der Christ auch nicht um der Religion willen der bösen Obrigkeit den Gehorsam versagen darf, (vgl. Rm. I, 115 f., 26; 116, 23), und das freundliche Urteil über die Strenge der weltlichen Obrigkeit (Rm. II, 300, 10).

isoliert und verselbständigt, wird es also nicht mehr als „Gesetz" identisch mit der lex scripta, sondern als lumen naturae verstanden, das nicht bloß „zeigen" sondern von sich aus den Menschen auf den Weg zu Gott führen will, so erscheint es als der Ausdruck des egoistischen, „natürlichen" Lebenswillens, der kein anderes Objekt kennt als sich selbst, der auch Gott zum Mittel und Werkzeug des eigenen Lebenstriebes macht, und der in seiner eigenen hochmütigen Unkraft niemals den Willenseinklang mit Gott erreicht[82]). Demgegenüber bedeutet das Evangelium eine neue Stufe im Bewußtsein der Menschheit. In fine synagogae venit Christus; sic in fine carnis oritur spiritus (W. 4, 78). Der neue Mensch hat die Unmöglichkeit des Gesetzes erfahren, und zwar des ganzen Gesetzes, grade auch des Moralgesetzes; denn das Gesetz fordert ganze Erkenntnis, ganzen Gehorsam und Erfüllung bis in die letzte Einzelheit hinein[83]). Das ist das Gericht, das das Gesetz Gottes vollzieht, indem es sich gegen den Menschen kehrt und ihn zu Boden wirft[84]). Hier „fühlt" der Mensch seine Sünde; hier glaubt er, daß er Sünder ist; hier ist er spiritualiter Sünder geworden, d. h. er fühlt und weiß, daß alles, was er tut, schlecht ist, daß er von sich aus Gott nicht gewinnen kann. In diesem Gericht ist nun die Gnade, die justificatio ex Christo, deren Voraussetzung die faktische und gänzliche Satisfaktion durch Christus ist. Und diese Selbstbeurteilung des Menschen ist bereits das Werk der göttlichen Gnade und Offenbarung[85]).

---

[82]) Rm. II, 185, 2ff.

[83]) Rm. I, 62, 29; I, 64, 9: Cum sit impossibile legem intelligere, quin omne peccatum intelligatur. Lex enim omne peccatum tangit. . . . Ideo qui se putat hanc legem intelligere: „non concupisces', saltem de se ipso, stultus et superbus est, ut haeretici faciunt. Sed excepto Christo quilibet justus, sicut proficit ad puritatem de concupiscentia, ita etiam proficit ad intellectum huius legis de ignorantia. Unde ps. 24: „Delicta juventutis meae et ignorantias meas ne memineris", omnis sanctus necessario habet orare. ‚Iuventutis', i. e. abscondita, quae etiam iam spiritualis homo habet renovatus. Igitur sola fide dicitur: „Quoniam iniquitatem meam ego cognosco", quia sequitur: „Incerta et occulta sapientiae tuae manifestasti mihi." Haec sunt absconsissima legis, cognitio, quae numquam perfecte cognoscitur. Sed manifestatur, ut credatur.

[84]) Rm. I, 63, 21.

[85]) Non enim potuit homo ex se ipso scire, quod talis esset coram Deo, nisi ipse Deus hoc ipsum revelaret (Rm. II, 67, 7). Quia non satis est opera legis facere ad extra sed neque facere satis est ad intra, nisi accedat primum justificatio ex Christo (Rm. II, 72, 19). Gute Werke haben dabei den Sinn der Vorbereitung, parare enim illis omnibus oportet viam domini venturi in nobis (Rm. II, 71, 34). Etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen

In der Kraft der Gnade, das heißt im Glauben an Christus oder im Besitz des Geistes, sind wir vom Gesetz, seiner Herrschaft und seiner uns konstituierenden Gewalt, befreit und sind imstande, dem Gesetz in Freiheit genug zu tun, willig, gern, freudig die Werke des Glaubens nicht aus Furcht oder Eigenliebe, sondern „ordiniert" durch die fides Christi, um Gottes willen auszurichten[86]). Dabei wissen die Frommen sich immer, auch als Gerechtfertigte, als Sünder; denn die vollkommene Heilung bringt erst der Tod; und erst wirkliche Freiheit von der Sünde bedeutet Freiheit vom Gesetz[87]). Grade weil auch die Wiedergebornen Sünder sind, bleibt das Gesetz, das doch prinzipiell überwunden ist, über ihnen, als Mittel ihrer Erziehung und als Ausdruck ihres Strebens; aber sie handeln im Glauben und im Gebet gut, ohne Zwang, natürlich wie der gute Baum nur gute Früchte hervorbringen kann[88]). So hat auch Christus die Gebote, wie es schon in den Randbemerkungen zum Lombarden heißt, nicht erfüllt durch Tun der Werke nach dem Gesetz, sondern weil er die Gnade gab, ohne die das Gesetz weder erfüllt noch Gott angenehm sein kann[89]). Das Leben des Frommen tritt deshalb wie unter den Gesichtspunkt des Glaubens so unter den der Liebe, wobei sich beide Begriffe gegenseitig bedingen. Quomodo autem „soluti sumus a lege"? Nempe quia per fidem Christi satisfacimus legi et per gratiam sumus liberi et voluntarii in opera legis, quam qui non habet, est invitus et timore pene agens vel

---

oportet, quod sumus peccatores. . . . Quia sicut per fidem justitia Dei vivit in nobis, ita per eandem et peccatum vivit in nobis, i. e. sola fide credendum est nos esse peccatores (Rm. II, 69, 8; vgl. 69, 25 „sentias" peccatum). Sed dicendum, quis modus iste sit, quo hominem spiritualiter fieri oportet peccatorem. Est enim non naturalis. Quia sic non fit, sed est omnis homo peccator. Sed tota vis huius mutationis latet in sensu seu estimatione ac reputatione nostra (Rm. II, 71, 8, vgl. 71, 18).

[86]) Rm. II, 73, 14: Igitur justificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, qua sua operetur opera. II, 86, 1 und 85, 17; vgl. II, 45, 5 und 20: Numquam implere possunt illa, dum corde non implent (vgl. I, 25, 17).

[87]) Sic humiliantur, sic plorant, sic gemunt, donec perfecte sanentur, quod fit in morte (Rm. II, 73, 29; vgl. 96, 13). Tota enim haec vita est tempus volendi justitiam, perficiendi vero nequaquam, sed futura vita (Rm. II, 116, 3); Rm. II, 163, 30. — Zu diesem Gedanken Luthers vgl. auch O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1, S. 80 f., 184 ff.

[88]) W. 11, 300; W. 6, 95; W. 2, 596. — Über die Beziehung zum Gebet vgl. R. Hermann, das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet nach Luthers Auslegung von Rm. 3 (Z. syst. Theol. 1926) S. 627 ff.

[89]) W. 9, 88.

cupiditate commodi. Ideo caritate opus est, quae quaerat, quae dei sunt, quae datur invocanti in fide et nomine Christi. Ideo etsi peccemus saepe et non simus perfecte voluntarii, tamen incepimus et proficimus, sumus justi et liberi. Immo semper timendum, ne sub lege simus; ideo credendum semper et orandum pro caritate. Quia quis scit, si non timore pene vel amore commodi sui agat etiam subtilissime, in devotionibus et operibus bonis quaerens quictens et praemium magis quam voluntatem Dei? (Rm. I, 62, 17). Das ist die objektive metaphysische Stellung Christi, daß er das getan hat, was wir nicht tun konnten, und daß sein Werk durch den Glauben, der uns mit ihm vereinigt, das uns vermittelt, was ihm gehört, und der ihm auflegt, was uns drückt, uns zugute kommt. Deus defensor, cor accusator[90]). Jetzt erfüllen wir das Gesetz nicht nach dem Buchstaben, sondern im Geist; wir sind gerecht; wir lieben das Gesetz, das doch nicht mehr unsere Lebensform ist; denn die Werke, die wir tun, sind Werke des Glaubens, und damit Werke Gottes. Opus dei et virtus est fides; ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit ... carnem, ut ipsa non habeat opus suum nec virtutem, sed ut opus dei sit in illa (W. 3, 532). Die Werke der Liebe bleiben in den Formen des Gesetzes, eben weil es derselbe Gott ist, der dem bösen Menschen als forderndes Gesetz, dem Guten aber als Kraft des Guten zum Bewußtsein kommt[91]). So kann das Evangelium als spiritualis intelligentia legis definiert (W. 1, 108) und dem geistlich verstandenen Gesetz die Funktion zugeschrieben werden, die Menschen durch Erkenntnis ihrer Sünde auf

[90]) Rm. II, 43, 31: Certe ex nostra conscientia non nisi accusantes habemus cogitationes, cum coram Deo (nisi ipse in nobis per gratiam suam operetur) nostra opera nihil sint. Quamquam enim coram nobis facile sit excusari nos, quia et facile nobis placemur. Sed quid hoc prodest, nisi quod ex hoc ipso convincimur legem nosse? Testes enim sunt eiusmodi cogitationes placentiae, quod bonum fecimus et malum omisimus. Sed nondum Deo satis fecimus aut legem omnino implevimus. Unde ergo accipiemus defendentes? Non nisi a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit, eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit dicitque: Hic autem satis fecit, hic justus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam facit et meum peccatum suum fecit. ... Peccatum autem meum illum non potest absorbere, sed absorbetur in abysso justitiae eius infinita, cum sit ipse deus benedictus in secula ac sic „Deus maior est corde nostro". Maior est defensor quam accusator, etiam in infinitum. Deus defensor, cor accusator.

[91]) Vgl. R. Seeberg, zur Rel.-phil. Luthers (Z. Phil. u. phil. Kritik Band 164, S. 109).

Christus hin zu richten. Die Funktion des Gesetzes wandelt sich aber, weil es, im Geist ratifiziert, uns nicht mehr zu der Sünde treibt, sondern uns in der Demut hält[92]). So gibt der Geist dem Gesetz eine neue Funktion; der Weg des Gesetzes ist grundsätzlich abgetan und überwunden; aber auch jetzt noch erhält das Gesetz im Menschen das Bewußtsein des ihn verpflichtenden Ideals; auch jetzt noch übt es das Gericht aus über den Wiedergeborenen, der stets Sünder bleibt und zwingt ihn immer wieder auf den Weg der Demut, auf dem ihm die Neubelebung durch den Geist Christi geschenkt wird. Davon weiß nur der Glaube: Haec sunt absconsissima legis: cognitio, quae numquam perfecte cognoscitur. Sed manifestatur, ut credatur (Rm. I, 64, 9).

Einige Punkte aus dem Glaubensbegriff Luthers müssen wir noch hervorheben, obwohl wir die Untersuchung desselben ebenso wie seiner Auffassung von Gesetz und Evangelium einer gesonderten und zusammenfassenden Behandlung vorbehalten wollen. Man kann davon ausgehen, daß Luther, obwohl er auch traditionell aus den Werken Gottes und aus seiner Macht die Gotteserkenntnis gewinnen will[93]), davon überzeugt ist, daß Gott als Ganzer wie insbesondere in seiner Gerechtigkeit für die menschliche Vernunft unerreichbar ist. Wenn das erste Gebot, Gott selbst und eben nicht seine Gaben zu lieben befiehlt, so befiehlt es Unsichtbares zu lieben, was unser Sehen und Hören übersteigt[94]). Man sieht, es sind nicht nur moralische Erwägungen, wie der Gegensatz gegen die Selbstsucht, die bei Luther den Ausschluß der „Gaben Gottes" bewirken, sondern ebenso auch das Interesse an der Unsichtbarkeit, Verborgenheit und Transzendenz Gottes. Gott wirkt ferner contra rationem, im Gegensatz und gegen den Augenschein; das ist die Grundregel der Theologie Luthers; Gott lenkt die Welt so, daß die Vernunft daraus urteilt, entweder ist überhaupt kein Gott, oder Gott ist grausam und ungerecht; denn in der Wirklichkeit des Lebens geht es den Guten schlecht und den Schlechten gut. Und weil es so ist, weil es den Bösen besser geht als den Guten, darum müssen wir glauben. Das ist der Antrieb für den Glauben; das ist auch der

[92]) In justis autem, qui diligunt legem Dei, non operatur concupiscentiam nec dat occasionem nec accipitur a peccato, quia non est ibi, sed etiam vere mortuum est (Rm. I, 63, 11). — Quae per solum spiritum fidei firmatur; huic enim possibile est, quod legi est impossibile, in quo possibili lex firmatur et rata fit atque statuitur (Rm. I, 69, 19).

[93]) W. 18, 614.

[94]) W. 1, 36.

Grund für die Existenz des ewigen Lebens; denn die geistlichen Güter gibt Gott nicht indifferent, sondern justissimo judicio. Der Weg des Friedens ist also ein „verborgener" Weg; denn der Frieden liegt im Geist und ist eingehüllt in viele Trübsal. Kreuz und Leiden, das ist der Friede des Christen, den nur Glaube und Erfahrung verstehen kann[94]). Igitur maledici, vituperari, argui via est securitatis; benedici, laudari, probari via periculi et perditionis (Rm. II, 87, 24). In lumine naturae est insolubile, hoc esse justum, quod bonus affligatur et malus bene habeat. At hoc dissolvit lumen gratiae. In lumine gratiae est insolubile, quomodo Deus damnat eum, qui non potest ullis suis viribus aliud facere quam peccare et reus esse. Hic tam lumen naturae quam lumen gratiae dictant, culpam esse non miseri hominis sed iniqui Dei, nec enim aliud judicare possunt de Deo, qui hominem impium gratis sine meritis coronat et alium non coronat sed damnat, forte minus vel saltem non magis impium. At lumen gloriae aliud dictat, et Deum, cuius modus est judicium incomprehensibilis justitiae, tunc ostendet esse justissimae et manifestissimae justitiae, tantum ut interim id credamus, monniti et confirmati exemplo luminis gratiae, quod simile miraculum in lumine naturali implet (W. 18, 785). Schon aus dieser Stelle wird es deutlich geworden sein, daß der Glaube, der nur im Demütigen sein kann, ja, der die wahre mortificatio des Eigensinns und des Eigenwillens ist, sich auf unsichtbare und im Gegensatz verborgene, d. h. spirituale Objekte bezieht; so ist der Glaube des Herzens großes Wagnis — credere enim in Christum est in ipsum toto corde intendere et omnia in ipsum ordinare (Rm. II, 98, 20) —, indem er den Gott, der sich vor der Vernunft in seinem gegen alle Vernunft gehenden Wirken — und die Spitze dieses widervernünftigen Wirkens ist der Kreuzestod Christi — verbirgt, als Gott erkennt, ihn als den gerechten, heiligen und gütigen anerkennt, der im Nichts alles ist, der im Töten lebendig macht, der im Verurteilen rechtfertigt, der in die Hölle demütigt, wenn er in den Himmel führt[95]). Glauben heißt also

[94]) W. 1, 36.

[95]) W. 18, 708, 784 f.; W. 3, 477. — Von dieser Beurteilung des tatsächlichen Weltverlaufs kommt Luther hier, wie Kant, auf dem Weg des Postulats zum ewigen Leben. Utique totius istius quaestionis insolubilis ista brevis solutio in uno verbulo, sc. esse vitam post hanc vitam, in qua, quicquid hic non est punitum et remuneratum, illic punietur et remunerabitur, cum haec vita sit nihil nisi praecursus aut initium potius futurae vitae (ib. 785; vgl. auch W. 3, 477 und W. 1, 60). — Non credunt autem, nisi in invisibilia intellectum captivent et sese

an den verborgenen Gott glauben oder den verborgenen Gott als Gott anerkennen, d. h. den Gott bejahen, der überall in Natur und in Geschichte, auch grade und vor allem in der Heilsgeschichte, im Gegensatz und gegen die Vernunft wirkt[96]). So fällt der Glaube an den verborgenen Gott mit dem Glauben an Christus wesentlich zusammen. Glauben heißt also durch die syntheresis das Unsichtbare lieben (W. 1, 36) oder spiritualiter intelligere; und es gibt nicht wenige Stellen im Psalmenkommentar von 1513ff., wo intelligere den Sinn von Glauben hat; dabei darf das Affektvolle, das der Glaube wie der Geist bei Luther hat, nicht übersehen werden. Der Glaube bedeutet für den Menschen ein neues Leben, und er ist für ihn eine neue Substanz (W. 3, 440). Aber eben durch den Glauben — und darin gipfelt der Gedankengang — wird der deus absconditus zum deus revelatus[97]).

praecidant ab intuitu omnium visibilium (Rm. II, 233, 1). — Scire enim se non scire, haec est ista scientia (Rm. II, 240, 4). — Tota justitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem et non ex opere per scientiam (Rm. II, 241, 14). — Der „verborgene Weg" zum Frieden Rm. II, 83, 10.

[96]) Non autem remotius absconduntur, quam sub contrario objecto, sensu, experientia. Sic Deus dum vivificat, facit illud occidendo; dum justificat, facit illud reos faciendo; dum in coelum vehit, facit id ad infernum ducendo. . . . Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, justitiam sub iniquitate. . . . Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is deus sit misericors et justus, qui tantam iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide (W. 18, 633). — Fides enim, quae est non sensitiva nec ex sensitiva procedens cognitio, sed desursum solum intellectualis, ipsa docet, quia bona talia sunt eis mala et mala justorum eis sunt bona . . . Est autem ante Deum, qui spiritualia videt (W. 3, 474). — Ergo humilitate et fide opus est. Quae et sola istis nobis quaeritur et statuitur, ut penitus nihil fiamus, omnibus evacuemur, exinaniamus nos ipsos (Rm. II, 57, 23). Qui vero nihil dubitat, totum in voluntate Dei pendere, is prorsus de se desperat, nihil eligit, sed exspectat operantem Deum, is proximus est gratiae, ut salvus fiat (W. 18, 632). — Hoc autem non praestat nisi fides, quae excaecat omnem sapientiam carnis faciens nihil sciri, paratum doceri ac duci et promptum audire et cedere. Quia non magnitudinem operum sed mortificationem veteris hominis requirit Deus. Non autem mortificatur nisi per fidem, quae humiliat sensum proprium et subjicit alterius (Rm. II, 241f., 31). — Vgl. W. 3, 548, 477, 125, 124.

[97]) W. 3, 548: Sed nunc, cum spiritum illius manifestae literae occultum facturus es, erunt opera tua ita occulta, opera tua ita abscondita, ut nisi fide percipiantur, nullo modo cognoscantur. Immo nisi fides doceat, quod passio tua tanta opera faciat, videbitur, quod sint opera infirmissimi hominis cuiusque. Quid enim est pati? Numquid est hoc opus Dei? Igitur diabolum esse victum, mortem occisam, caelum apertum, fides intelligit; ratio autem non cognoscit. Velavit enim ea opera sub infirmitate passionis, ut deitatem sub humanitate, ut fide quoque velaret rationem et stultam faceret sapientiam mundi.

Immer ist jedoch dabei die objektive oder metaphysische Bedeutung des Werkes Christi im Auge zu behalten. In seiner Paradoxie veranschaulicht das Geschick Christi das Wirken des verborgenen Gottes; aber sein Werk, in dem er das Gesetz ganz erfüllt hat, bewegt Gott dazu, uns die Augen für sein Wirken und Wesen zu öffnen oder uns den Geist und den Glauben zu geben. Christi Tod bedeutet demgemäß nicht nur, sondern bewirkt die Sündenvergebung, und seine Auferstehung ist nicht nur „das Sakrament unserer Gerechtigkeit", sondern sie ist auch die Ursache unseres Glaubens[98]). So ist Christus der mediator in tali fide; und Luther polemisiert gegen diejenigen, welche allein mit dem Glauben, aber ohne Christus, zu Gott kommen wollen, und auch gegen diejenigen, welche allein durch Christus, aber ohne den sein Werk persönlich sich aneignenden Glauben, sich Gott nahen[99]). Den Glauben kann sich niemand nehmen; er ist Geschenk Gottes und Wirkung seiner Wahl. Nur der Erwählte ist imstande, an die Liebe Gottes zu glauben, und er tut es, auch wenn Gott alle Menschen verderben würde[100]); nur der Erwählte erfüllt deshalb den Willen Gottes, der ja will, daß man mit festem Glauben an seine Gunst glauben soll. Oder, anders ausgedrückt, nur der Erwählte hat den Geist, und das heißt, er sieht mit den Augen Gottes; so aber sieht er, daß vor Gott gut

---

[98]) Rm. II, 129 f., 23; 96, 13; 168, 13; vgl. zur Christusfrage H. M. Müller in Theol. Blätter Nr. 10, 1927.

[99]) Zu Rm. 5, 2. Das ist gesagt 1. gegen die, qui sine Christo confidunt accedere ad deum, quasi sufficiat eis credidisse ac sic sola fide, non per Christum, sed juxta Christum, velut ulterius Christo non egentes post acceptam gratiam justificationis. At sunt nunc multi, qui ex operibus fidei etiam sibi faciunt opera legis et litterae, dum accepta fide per baptismum vel poenitentiam etiam ipsi sine Christo Deo placent, cum utrumque sit necessarium, sc. fidem quidem habere, sed tamen adhuc Christum simul in aeternum habere, in tali fide mediatorem ... (Rm. II, 131, 23); 2. gegen die, qui nimium securi incedunt per Christum, non per fidem, quasi sic per Christum salvandi sint, ut ipsi nihil operentur, nihil exhibeant de fide. Hii nimiam habent fidem, immo nullum. Quare utrumque fieri oportet: „per fidem", „per Christum", ut in fide Christi omnia, quae possumus, faciamus atque patiamur. Et tamen iis omnibus servos inutiles nos agnoscamus, per Christum solum sufficientes nos confidamus ad accessum Dei. Omnibus enim operibus fidei id agitur, ut Christo et justitiae eius refugio ac protectione digni efficiamur (Rm. II, 132, 14). Das geht auch gegen die Mystiker, die den geschichtlichen Christus und seine passio vernachlässigen, und die selbst das verbum incarnatum sehen wollen, sed nondum prius justificatis et purgatis oculis per verbum incarnatum (132, 25). Nur Gott selbst gibt, wie bei Paulus, den raptus zum verbum incarnatum (Rm. II, 133, 3).

[100]) W. 18, 632, 708.

ist, was uns Übel ist, wie Christus und das Evangelium für die Welt schrecklich, vor Gott aber das beste ist[101]).

Hier schließt sich das an, was man den Transzendentalismus in Luthers Glaubensbegriff genannt hat. Denn der Glaube, dies Geschenk Gottes, durch das wir Gott haben, drückt die Stellung aus, die Gott zu uns einnimmt. Glauben wir an den gütigen Gott, so ist Gott gütig; glauben wir an den zornigen Gott, so ist er zornig. Die Frommen im Himmel glauben an den gütigen Gott, die Bösen in der Hölle an den zornigen Gott; und ihr Glaube täuscht sie nicht. Ut credunt, ita habent[102]). Dieser Gedanke, dessen Zusammenhang mit dem Nominalismus wir später zu beweisen hoffen, hat nichts mit der mystischen Idee vom Werden Gottes in uns zu tun; aber der Glaube wird hier als die Funktion gedacht, die das dynamistisch, nicht substantial gedachte Verhältnis zwischen Gott und Mensch realisiert, und außerhalb welcher es ein solches Verhältnis überhaupt nicht geben kann. Wir sind an sich und tatsächlich Sünder; aber wir müssen vor Gott glauben, daß wir es sind, wenn wir gerecht werden wollen. Gott ist in sich selbst gerecht und gütig; aber wir müssen das von Gott glauben, wenn seine Liebe und Gerechtigkeit die unsere werden soll. Wenn es heißt, daß Gott emporsteigt über die Cherubim, so bedeutet das nicht, daß

---

[101]) W. 18, 709.

[102]) W. 18, 118. — Quia qui confidit forti fide et spe se esse filium Dei, ipse est filius Dei, quod sine spiritu nemo potest (Rm. I, 73, 25). Auch die berühmten Ausführungen im großen Katechismus (W. 30 I, 133) und in den Katechismuspredigten möchte ich in diesen Zusammenhang einordnen: *„das heisst den einigen Gott haben, ut ex corde illi confidas et credas, quia fidere et credere macht Gott. Si fides, traw, ist recht zu Gott, so ist Gott auch recht. Sic econtra: Wenn du vertraueſt und glawbeſt, das ist dein Gott, quia illa gehen auff ein ander: Gott et glaube“* (W. 30 I, 28). — Inwieweit an den Transzendentalismus bei Luther sich eine Entwicklung angeschlossen hat, und inwieweit etwa von hier aus das Besondere des alten Luther bestimmt werden könnte, darüber wird noch später zu reden sein. — Si autem defuerit haec gloria, ut conscientia non audeat certo scire aut confidere, hoc placere Deo, certum est, quod non placet Deo. Quia sicut credit, sic habet; non enim credit sese certo placere; quod tamen necessarium est, cum hoc ipsum sit incredulitatis crimen dubitare de favore Dei, qui sibi vult quam certissima fide credi, quod faveat (W. 18, 769). — Vgl. W. 1, 543, 595, W. 2, 715 *(„dan wie du glawbſt, so geschieht dir“)*, W. 2, 719, W. 18, 170 *(„alß wenn du achtiſt, es sey sund, so eyniß Apoſtell abend nitt faſtiſt, so iſts gewiß sund. Nit das warlich sund da sey, weill Gott das nit gepotten hat, sondern das du und deyn gewiſſen glewbt, es sey sund, so richtet denn Gott nach solchem gewiſſen; denn wie du glewbiſt, so geschicht dir fur Gott“)* W. 3, 199, 453, 367.

er in seiner Natur emporsteigt, sondern in unserer Liebe und Erkenntnis, wenn wir seine Höhe und Unbegreiflichkeit erkennen, eine Erkenntnis, die freilich die Erniedrigung unserer Vernunft und unsere Demütigung voraussetzt. Et sic quanto magis perficimus in agnitione eius, tanto magis ascendit (W. 3, 124). Das innere Wesen Gottes wird dabei natürlich nicht betroffen — er ist wie sein Wort gerecht und wahrhaftig — aber nach außen hin, in den Menschen, muß er in seiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit durch den Glauben, der die Zerstörung aller menschlichen Geltung zur Voraussetzung hat, anerkannt und zur Geltung gebracht werden. Man könnte hier von der schöpferischen Kraft des Glaubens sprechen, wenn nicht der Glaube das grade anerkennen und bejahen würde, was tiefste und letzte Wirklichkeit ist[103]). Gott selbst bleibt also unveränderlich, aber im Glauben bestimmen wir sein Verhältnis zu uns; denn nur im Glauben können wir Gott haben. Quod ista nomina „bona", „beneplacens, perfecta" non dicuntur formaliter de voluntate Dei sed objective. Quia non per nostram probationem talis fit voluntas Dei, sed cognoscitur esse talis; fit ergo „bona" nobis, i. e. agnoscitur esse bona, „beneplacens", quia optime placet, „perfecte", quia omnia perfecit, i. e. fit nobis „bona, beneplacens, perfecta" (Rm. II, 274, 9). So kann Luther aber auch in seiner Frühzeit schreiben: Deus est mutabilis quam maxime. Patet, quia justificatur et judicatur.... Qualis enim unusquisque in se ipso, talis est ei Deus in objecto. Si justus, justus; si mundus, mundus; si iniquus, iniquus etc. Unde et damnatis in aeternum iniquus videbitur, justis vero justus et sicut in se ipso est. Verum haec mutatio extrinseca est. Quod satis patet ex isto verbo „judicaris". Quia sicut Deus non nisi ab extra et ab homine judicatur, ita et justificatur. Quare „ut justificeris" extrinsecus de Deo dici necesse est (Rm. II, 72, 4)[104]).

---

[103]) Sehr zutreffende Bemerkungen zu diesem Problem bei R. Hermann, a. a. O. (Z. syst. Theol. 1926, S. 607 ff.).

[104]) Ich will hier nur auf den Zusammenhang dieses Gedankens mit der Idee von der justificatio Dei durch uns, die durch den Glauben unsere Gerechtigkeit ist, hindeuten. Justificatio Dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum idem sunt. Quia quod nos sermones eius justificamus, donum ipsius eius, ac propter idem donum nos ipse justos habet, i. e. justificat. Et sermones eius non justificamus, nisi dum credimus eos justos Rm. II, 66, 5; vgl. 64, 6, 64, 17 und 64, 30: Igitur Deus justificatur in sermonibus, i. e. dum creditur ei in evangelio de impletione promissi, ut verax et justus habeatur. Sermones enim isti sunt verbum evangelii, in quibus justificatur, dum ei

Dieser Gedanke beruht letztlich auf einer philosophischen Anschauung, welche die Realität der Ideen nicht als solche, sondern nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewußtsein anerkennt. Es gibt also keine Religion an sich, kein Recht an sich; Ideen ohne Menschen sind ein Traum. Die Verheißung Gottes wäre nichtig, wenn nicht der Mensch da wäre, der sie glaubte; so sind promissio und fides Korrelatbegriffe; die fides ratifiziert die promissio, und die promissio sucht den Glauben in dem, für den sie geschehen ist[105]). Es liegt auf der Hand, daß diese Anschauung auch in den Wortbegriff bei Luther hineinspielt; denn wie das Wort den Glauben braucht, so sagt das Wort selbst, was Gott getan hat; es deutet das Geschehen; es macht die Geschichte zur Heilsgeschichte; es überwindet die Zeit und macht das Einst zum Jetzt; es teilt das Heil aus, das durch den Glauben unser persönlicher Besitz wird[106]). Ich will das hier zunächst nur andeuten; aber das ist sicher, daß das Verständnis des Wortes als der „objektiven" Größe bei Luther arg vorbeischlägt; es ist vielmehr seine transzendentalistische Philosophie und seine Anschauung vom Geist, die den Weg zum Verständnis des „Wortes" bei ihm bahnt.

Aber wir kehren noch einmal ganz kurz zu Erasmus zurück. Es gilt zum Schluß seine Gotteslehre im Speziellen ins Auge zu fassen. Schon das bisher Ausgeführte wird es deutlich gemacht haben, daß im Gottesgedanken des Erasmus zwei Momente hervortreten, die seiner Religion entsprechen, die Gerechtigkeit Gottes und

---

creditur, quod vera in illis dicat. ... Justificatio Dei et credulitas in Deum idem est. Praevalet enim et permanet, immo semper proficit et crescit, ubi ii, qui non credunt, deficiunt et pereunt. ... Ex quo patet, quod ista justificatio ac judicatio Dei est extrinseca Deo et verbo eius, sc. in hominibus. Nam intrinseca tam Deus quam sermones sui justi sunt et veri. Sed nondum in nobis tales facti sunt, donec nostra sapientia cedat eis et credendo eis locum det et acceptet; vgl. auch W. 4, 172 Z. 35. — Zum Ganzen s. F. W. Schmidt, a. a. O. 158.

[105]) Rm. I, 42, 9; vgl. I, 40, 24: Quia fides et promissio sunt relativa; ideo cessante promissione, cessat et fides, et abolita promissione, aufertur et fides et econtra. — Der Zusammenhang mit dem Nominalismus tritt m. E. deutlich hervor W. 3, 523/4: Magnum est nomen dei, ubicumque est et ubique est. Sed non dicitur magnum, nisi ubi cognoscitur esse magnum, sc. intellectu et affectu colente ipsum et magnificante. Quare idem est nomen esse magnum quod magnam habere notitiam de eo. — Zur Korrelation von promissio und fides vgl. auch W. 6, 514: Ubi enim est verbum promittentis dei, ibi necessaria est fides acceptantis hominis.

[106]) W. 18, 202 f., W. 23, 183, 189, W. 26, 294, 478, W. 30 I, 226.

seine Barmherzigkeit. Daneben fehlen natürlich die aus der Metaphysik der Gottesidee stammenden Gedanken nicht, mit denen sich Erasmus in seiner eigentümlich historisierenden Art und Weise auseinandersetzt. Gott ist also die prima causa, obwohl es dann strittig ist, ob er manches durch die causa secunda so wirkt, daß er selbst inzwischen nichts tut, oder ob er alles so wirkt, daß die causae secundae, die dann an sich nicht notwendig wären, mit der causa prima nur mitwirken[107]). Dabei ist es auch nicht zweifelhaft, daß Gott aus unbekannten, aber gerechten Motiven die Wirkung der zweiten Ursachen ins Gegenteil umbiegen kann — daß also die Sonne nicht scheint, das Feuer nicht brennt, — was man dann Wunder nennt. Diesem Gotteswillen kann niemand Widerstand leisten, nur der voluntas ordinaria oder der voluntas signi hat man sich faktisch oft entgegengestellt[108]). Erasmus unterscheidet also, freilich in seiner unanschaulichen und theoretisierenden Manier, die göttliche Allgewalt, deren Wirkungsweise er offen läßt, bzw. auf den universalis motus primae causae beschränkt, von dem positiven göttlichen Heilswillen, der sich nicht überall durchsetzt. Er zeigt sich vielleicht auch hier — die starke Betonung des Willens im Gottesgedanken führt mit darauf — von der nominalistischen Tradition berührt, deren Einfluß wir schon da beobachteten, als wir auf die Subjektivierung im Gottesgedanken hingewiesen haben: Wir wollen und laufen, aber wir legen das Gott bei, ebenso wie die Schriftstellen, welche die Veränderlichkeit des unveränderlichen Gottes aussagen, sich auf unsere, im Willen liegende Veränderlichkeit beziehen[109]); es liegt hier bei Erasmus, in rationalisierter und deshalb vergröberter Form, etwas ähnliches vor wie in Luthers Transzendentalismus.

Die Debatte mit Luther hat sich auf das Problem des Bösen zugespitzt; und gewissermaßen das Fundament der Gedanken des Erasmus in dieser Beziehung ist die Ablehnung der unfrommen Meinung, die das Böse auf Gott zurückführt[110]). Das Böse in einer Handlung geht vielmehr von unserm Willen aus; Gott, dessen Wirken bei jeder Handlung „konkurriert", cum omnis actio res quaedam sit atque etiam bonum quoddam sit velut adulteram complecti, wie Erasmus in seniler Frivolität hinzufügt, Gott also läßt eine solche Handlung trotz der concurens operatio divina gehen, wohin sie will, ohne durch die Gnade

---

[107]) Erasmus opp. IX, 1231 E/F. [108]) IX, 1232 A.

[109]) IX, 1231 A, 1226 E, 1227 A; vgl. X, 1404 A, 1403 B.

[110]) Deus enim non esset, si quicquam in illum competeret vel vitii vel imperfecti (IX, 1245 C. D.; vgl. X, 1404 A).

in einem solchen Fall einzugreifen[111]). Man kann also sagen, daß die Handlungen böse sind, die der sich selbst überlassene menschliche Wille für sich oder in böser Absicht ausführt, ohne die spezielle Gnadenhilfe zu erfahren; der concursus divinus wirkt nur „etwas" oder gibt den Dingen und Handlungen das „Sein", auch denjenigen des Ehebrechers[112]); das Sosein, namentlich das böse Sosein, stammt aus dem menschlichen Willen.

Das Problem des Bösen wird immer mit der Präszienz Gottes verbunden, das wieder mit dem der Prädestination in Verbindung steht. Hierbei macht Erasmus ganz unverhüllt die Prädestination von der Präszienz der guten oder bösen menschlichen Handlungen durch Gott abhängig, d. h. er nimmt der Prädestination ihren eigentlichen Sinn; der Mensch und nicht Gott entscheidet letztlich über das menschliche Schicksal; für Gott bleibt nur die unbegrenzte Weisheit des Vorauswissens[113]). Es ist eben für Erasmus so: das aus der Natur herausgewachsene Leben ist nicht Sünde; und die Verdienste, die sich der Mensch aus freier Kraft erwirbt, rufen auf jeder Stufe seines Lebens die ihn höher und höher hebende Gnade herbei[114]). Mereri misericordiam, über diese alte Formel des Katholizismus ist Erasmus im Grunde nicht hinausgewachsen. Ausdrücklich wird dabei betont, daß die Präszienz

---

[111]) Ubi mera perpetuaque necessitas est, nulla possunt esse merita, neque bona neque mala. Ad haec negari non potest, quia ad omnem actum concurrat operatio divina ... Ceterum actus malitiae non proficiscitur a Deo, sed a nostra voluntate, nisi quod Deus ... dici posset aliquo sensu malitiam voluntatis operari in nobis, quod eam sinat ire, quo velit, nec revocet per suam gratiam. Ita perdidisse dicitur hominem, qui, cum servare posset, passus est perire (IX, 1232 D). — Auch die Stelle vom Gefäß der Unehre (Rm. 9) will Erasmus entsprechend deuten: Verum hoc non adimit in totum liberum arbitrium nec excludit voluntatem nostram voluntati divinae cooperantem ad salutem aeternam (IX, 1233 C/D). Quod architectus est discipulo, hoc gratia est voluntati nostrae (IX, 1241 C).

[112]) X, 1404 A.

[113]) Deus, qui ab aevo destinavit his gratias suas et vitam aeternam, ideo destinavit, quia praescivit in illis suam gratiam non fore sterilem. Contra, quos destinavit gehennae, ideo destinavit, quia ab aeterno praescivit, qualia forent gesturi (X, 1448 C).

[114]) Vita simplicius acta, si non sine peccatis, certe sine malitia ... habet merita quaedam, quae ... reddunt hominem gratia vocationis. Sit igitur huiusmodi meritorum praemium gratia pulsans. Rursus animus non aversans pulsantem gratiam, sed simpliciter amplectens Dei donum, pro praemio imputatur, quo quodammodo meretur accipere gratiam justificantem. Denique voluntas hominis strenue gratiae ductu per opera contendens ad aeternae vitae brabium, aliquo modo meretur regnum coelorum (X, 1448 C).

Gottes keine bewirkende Kraft hat und keine necessitas immutabilitatis aut inevitabilitatis für den menschlichen Willen bedeutet; die alte scholastische, von Luther immer bekämpfte Distinktion zwischen necessitas consequentis und necessitas consequentiae wird hier herangezogen und die Kontingenz alles Geschehens, trotz des göttlichen Vorherwissens, gelehrt. Utrumque novit Deus futurum, certo fiet, at non est necessario; poterat enim non fieri, si mihi libuisset[115]). Mit der Unterscheidung Luthers des deus praedicatus und des deus non praedicatus weiß Erasmus nichts anzufangen; so wenig er die Rechtfertigungslehre Luthers versteht, die für ihn ein leeres Paradox ist, dem er hilflos gegenübersteht, so wenig versteht er, darin den heutigen Theologen gleichend, den deus absconditus[116]). Wo Luther den verborgenen Gott sieht, da sieht er den deus crucifixus, d. h. den offenbaren, womit bereits die Mißdeutung Luthers vorgenommen ist. Gewiß, auch Erasmus gibt zu, daß es einen geheimen Gotteswillen gibt, dessen Ursachen wir nicht zu erforschen vermögen; aber an sich ist Gott aus Geschichte und Natur, Geist und Erfahrung zu erkennen[117]), und es ist nicht angängig, in allen Geboten und Verheißungen, in allen Drohungen und Lockungen diesen verborgenen Gotteswillen, diesen ἀπὸ μεχανῆς θεὸν anzubeten. Woher weiß Luther, daß der deus crucifixus anders spricht, als der deus absconditus es will, von dem er dabei trotz seiner Verborgenheit so geläufig spricht, als ob er mit ihm lebe[118])?

[115]) X, 1427 A, C, E. — In diesen Zusammenhang gehört auch die charakteristische Lösung des Problems Judas (X, 1232 B und C): Non omnis necessitas excludit liberam voluntatem.... Praesciebat Deus, et quod praesciebat aliquo modo volebat, fore ut Judas prodat dominum. Itaque si spectes Dei praescientiam infallibilen et voluntatem immutabilem, necessario eventurum est, ut Judas prodat dominum; et tamen Judas poterat mutare voluntatem suam aut certe poterat non suscipere voluntatem impiam. Dices: Quid si mutasset? Non fuisset falsa Dei praescientia nec impedita voluntas, cum hoc ipsum praesciturus fuerit ac voliturus, quod esset mutaturus voluntatem? In his, qui rem scholastica subtilitate discutiunt, recipiunt necessitatem consequentiae, consequentis necessitatem rejiciunt.... Fatentur enim necessario consequi, quod Judas prodituras fuerit dominum, si hoc ab aeterno voluntate efficaci voluit Deus; at negant consequi, quod ideo necessario prodituras sit, cum ex sua parva voluntate susceperit impium negotium.

[116]) X, 1376 A. B, 1378 F; X, 1375 E, 1379 A, 1374 D.

[117]) X, 1379 B; die dem Menschen von Natur eignende Gotteserkenntnis ist für Erasmus im Zusammenhang seiner Gedanken natürlich von Bedeutung (X, 1493 E).

[118]) X, 1379 D, B, C

Und den Knoten des Gegensatzes zu Luther erblickt Erasmus darin: quod nos tribuimus vel meritis hominum praecedentibus vel humanae voluntati avertenti sese ab oblata gratia, hoc Lutherus vult adscribi arcanae voluntati, qua Deus ex proposito aliquos relinquat et reprobet, ut pereant (X, 1379 C). So bleibt es dabei: Erasmus findet kein abgründigeres Wort als das vom natürlichen Menschen und seiner Moral oder seinem bösen Willen, durch welche die göttliche Hilfe herbeigerufen oder angenommen oder zurückgestoßen wird [119]).

[119]) Nunc illius dogma est, quod oppugno, omnes, qui servantur, omnes, qui pereunt, nulla sua culpa, nullo merito, sed mera necessitate . . . servari aut perire, cum longe aliud sonent verba dei crucifixi, qui ut celavit alicubi voluntatem patris inscrutabilem, certe non fefellit nos. . . . Christus promittit salutem, si ad ipsum venire voluerimus, nimirum indicans per nos stare, quo minus servemur (X, 1379 D E).

II. Die Gottesanschauung Luthers.

1.

Wir beginnen mit der Untersuchung der philosophischen und religiösen Voraussetzungen der Gotteslehre Luthers. Wir haben eben auf den Transzendentalismus in der Gedankenwelt Luthers hingewiesen; aber dieser Bewußtseinsphilosophie steht nun doch ein starker Realismus entgegen, und nur systematisierende Schulmeisterei mag darin einen Widerspruch aufdecken zu können glauben. Stark hat Luther es betont, daß nicht unser Vorstellen und Meinen die Dinge macht, sondern, daß dies richtig oder falsch ist, je nach dem, ob es die Dinge trifft oder nicht[1]). Denn die Dinge sind — und hierin liegt der eigentliche Gegensatz Luthers gegen Aristoteles beschlossen — überhaupt an sich unbegreiflich; mit der Kausalbetrachtung, wie sie der die Erscheinungswelt nach Wirkung und Ursache bearbeitenden Weltweisheit liegt, kommt man, zumal auf theologischem Gebiet, nicht weiter; und wahre Prophetie hat kein menschliches Argument und keine menschliche Erfahrung[2]). Man könnte also sagen, daß nur ein Akt des Willens im tiefen Sinn oder besser ein Akt des „Geistes" die Realität der Dinge zu erschließen vermag. Auf der „Anerkennung" eines Tatbestandes ruht das ganze Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Und das erste ist überall im Leben das Leiden, das fieri. Nicht die Schöpferkraft des menschlichen Geistes will also Luther preisen, sondern am Anfang auch der Erkenntnis steht das Beeindrucktwerden das aus Nichts zum Sein Gemachtwerden[3]). Es liegt auf der Hand, daß diese Ideen mit Luthers

---

[1]) Vgl. Anm. 14 zu I, 4.

[2]) Vgl. Anm. 14 zu I, 4; Rm. II, 276, 32; 277, 6. — Positiv wird — trotz aller Kritik — gelegentlich die Bewegungslehre des Aristoteles für die Trinitätslehre verwandt (W. 1, 28).

[3]) Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur (Rm. I, 110, 26). — Über den Zusammenhang dieser Ideen mit Eckart s. R. Otto, a. a. O. 272; ich weiß nur nicht, inwieweit ich mit ihm über den Seinsbegriff einig wäre. — Non enim habeo visum, quia video, sed quia habeo visum, ideo video. Unde nec Aristoteles sic intelligendus est, quod quis justa operari possit nondum justus (W. 7, 19). Ratio omnium est haec regula,

religiöser Grundanschauung in Verbindung stehen. Non enim justa operando justi efficimur, sed justi essendo justa operamur. Ergo sola gratia justificat (Rm. II, 91, 26)[4]. Man könnte auch fragen, ob nicht der Gedanke Luthers, daß die Anerkennung der Sünde das Sein im Guten durch die Gnade voraussetzt, und seine feine psychologische Beobachtung, daß der zelus ein iratus amor ist, id est odium mali propter bonum, mit dieser philosophischen Idee zusammenhängt; so würde die für seine Bußlehre wichtige Idee von dem Anfang der wahren Buße mit der Liebe, nicht mit dem Haß, auch philosophisch eingeordnet werden können (W. 1, 320; vgl. auch W. 30 II, 457)[5].

Ebenso verwertet Luther wie Tauler den Gedanken, daß die alte Form ausgetrieben werden muß, wenn die neue Form eingeführt

---

quod nos justi non sumus ex operibus, sed opera justa ex nobis primo justis (W. 4, 113). — Nec est alius quam hic modus intelligendi animam in hac vita, sc. quod scio me esse, vivere, intelligere (W. 9, 22); d. h. also, nur am Sein der Persönlichkeit habe ich die Gewißheit der Seele.

[4]) Nam sicut in naturalibus rebus quinque sunt gradus: Non esse, fieri, esse, actio, passio, i. e. privatio, materia, forma, operatio, passio secundum Aristotelem, ita et spiritu: Non esse est res sine nomine et homo in peccatis, fieri est justificatio; esse est justitia; opus est juste agere et vivere; pati est perfici et consummari. Et haec quinque semper velut in motu sunt in homine. Et quodlibet in homine est inveniri — respective praeter primum non esse et ultimum esse, nam inter illa duo: non esse et pati currunt illa tria semper, sc. fieri, esse, agere — per nativitatem novam transit de peccato ad justitiam, et sic de non esse per fieri ad esse. Quo facto operatur juste. Sed ab hoc esse novo, quod est verum non esse, ad aliud novum esse proficiendo transit per passionem, i. e. aliud fieri, in esse melius, et ab illo iterum in aliud. Quare homo semper est in privatione, semper in fieri seu potentia et materia et semper in actu. Sic enim de rebus philosophatur Aristoteles et bene, sed non ita ipsum intelligunt. Semper homo est in non esse, in fieri, in esse, semper in privatione, in potentia, in actu, semper in peccato, in justificatione, in justitia, i. e. semper peccator, semper paenitens, semper justus. Quod enim paenitet, hoc fit de non justo justos. Ergo paenitentia est medium inter injustitiam et justitiam Et sic est in peccato, quoad terminum a quo et in justitia quoad terminum ad quem. Si ergo semper paenitemus, semper peccatores sumus, et tamen eo ipso et justi sumus ac justificamur, partim peccatores, partim justi, i. e. nihil nisi paenitentes (Rm. II, 266 f., 9). Quorum [sc. der Gerechten] vita non est in quiescere, sed in moveri de bono in melius, velut aegrotus de aegritudine in sanitatem (Rm. II, 265 f., 32). Vgl. W. 1, 118; W. 4, 3.

[5]) Sine autem ira esse non potes, nisi sis mitis etiam in adversis. At hanc mititatem nulla litera habet, sed sola gratia donat (W. 1, 106). — Omnis autem timor est ex amore (W. 1, 115).

werden soll, um die fundamentale Anschauung auszudrücken, daß wir leer, schwach, töricht, sündig geworden sein müssen, wenn Gott in uns Sein, Kraft, Weisheit, Gerechtigkeit werden soll[6]). Nicht das Sich-selbst-Formieren kann hier, gemäß dem Primat des fieri und pati im Leben, weiterhelfen, sondern Gott, dessen Werk durch das Gegenteil unseres Denkens und Erwartens notwendigerweise verborgen ist, muß selbst den Menschen „formieren", d. h. durch Zerstörung der Form und Idee unseres Denkens die Form des göttlichen Rats und Lebens uns eindrücken[7]). Fides enim ipsa transformat sensum et ducit ad agnitionem voluntatis dei (Rm. II, 270, 6). So ist die transformatio unseres Sinnes das heilbringende Werk des heiligen Geistes, und in seiner Kirche bewirkt Gott nichts anderes als diese Transformation, der die eigensinnigen Schismatiker und Häretiker widerstreben; der Glaube aber ist in diesem Zusammenhang lediglich der Gehorsam gegenüber diesem Wirken des Geistes[8]).

Zu den philosophischen Voraussetzungen der Theologie Luthers gehört auch sein Geistgedanke, dessen Eigentümlichkeit zutiefst Luther von Humanisten und Mystikern scheidet. Alle jene denken Geist als letzte Innerlichkeit und Bewußtheit, die in ausschließenden Gegensatz zu allem „Äußeren", Leiblichen und Wirklichen tritt[9]); Luther ver-

[6]) Ut philosophi dicunt: Non inducitur forma, nisi ubi est privatio formae praecedentisque expulsio, et: Intellectus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma, et sicut tabula rasa (Rm. II, 58, 2). — Ergo dicamus Deo: O quam libenter sumus vacui, ut tu plenus sis in nobis! Libenter infirmus, ut tua virtus in me habitet; libenter peccator, ut tu justificeris in me; libenter insipiens, ut tu mea sapientia sis; libenter injustus, ut tu sis justitia mea. Ecce hoc est, quod ait: „Tibi peccavi, ut justificeris in sermonibus tuis" (Rm. II, 59, 5). Vgl. Rm. II, 160, 3 und W. 9, 103, Z. 12.

[7]) Hi ergo, qui spiritum non habent, fugiunt et nolunt opera Dei fieri, sed se ipsos formare. Qui autem habent, adjuvantur eo. Ideo non desperant, sed confidunt, cum sentiant contrarium eius fieri, quod tam sincere oraverunt. Necesse est enim opus Dei abscondi et non intelligi tunc, quando fit. Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis (Rm. II, 204, 7). Et sic odisse animam suam et velle contra proprium velle, super contra suum sapere, peccatum concedere contra suam justitiam, stultitiam audire contra sapientiam suam, hoc est ‚crucem accipere' et ‚Christi discipulum fieri' et ‚transformari novitate sensus' (Rm. II, 274, 3).

[8]) Rm. II, 270, 6, 9, 27; 275, 23.

[9]) Zwingli: Fide creduntur res a sensu remotissimae (Werke, Schuler und Schultheß III, 249). Spiritualis ergo cibus est, de quo loquor: solus enim spiritus eum dat, cum solus mentem ad se trahat et reficiat (III, 246). An putatis vitam, quae spiritu constat, ex carne manere posse? Spiritum esse oportet, quod vitam

steht Geist als Geschichte und weiß, daß in dieser Welt Geist nicht „an sich" ist, sondern daß alles Geistige nur im Sinnlichen, Äußeren, Geschichtlichen wirklich werden oder erscheinen kann[10]). Dieser verschiedenartige Geistesgedanke bedingt zuletzt den Gegensatz zwischen Luther und Zwingli; er führt zu dem üblichen Mißverstehen der Abendmahlslehre Luthers im katholisch-magischen Sinn; er ist aber auch das Bindeglied zwischen Zwingli, Mystikern und Humanisten und drückt bei Zwingli das Wort eben gegenüber dem reinen Geist zurück. Man könnte versucht sein, den doppelten Geistgedanken — den rationalen, Geist als Bewußtsein, und den idealistischen, Geist als Geschichte — durch die Geistesgeschichte hindurch zu verfolgen und den Gegensatz etwa an der Kontrastierung von Kant und Hamann oder von der Aufklärung und Hegel durchzuführen. Aber es wird hier genügen, diesen Grundgedanken Luthers, dessen Zusammenhang mit dem Offenbarungsbegriff zutage liegt, herausgestellt zu haben.

Schon aus der Anm. 4 angeführten Stelle ergibt es sich, daß Luther das Leben des Menschen und des Frommen in ständiger Bewegung denkt, weshalb ihm schließlich auch der „Zustand" der poenitentia als

---

dare possit (III, 486). *„Durch den geist ist es zuggangen, daß wir gwüß sind gemacht, daß wir Kinder Gottes sind; den hat Gott in unsre herzen ggeben; und ist nit daher kommen, daß wir sin fleisch und blut lyblich essen"* (II, 2, 56). Schwenckfeld: Luther irrt, *„das die seligkeit durchs wort im taufwasser gesetzt ... wird, welches aber der gerechtigkeit des glaubens ja dem verdienst ... Christy, auch dem ampt des h. Geists vil zu nach sein vil"* (Werke 3, 816). Schw. Sakramentstheorie beruht auf der Scheidung zwischen dem innern und geistigen Vorgang und dem äußern und sakramentalem Abbild des in Wahrheit im Innern durch den Geist Geschehenden (W. 3, 816 vgl. 923, 411).

[10]) *„Summa, was Gott ynn uns thuet und wircket, wil er durch solch eusserliche ordnung wirken"* (W. 30 I, 215; vgl. W. 26, 150). *„Er will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche Wort und zeychen, so er dazu eyngesetzt hat"* (W. 18, 136). Die Schwärmer haben *„den schwindel und fladdern geist, meinen, es müge da nichts geistlichs sein, wo etwas leiblichs ist. ... So das widderspiel warhafftig ist, das der Geyst bei uns nicht sein kan anders denn ynn leiblichen dingen als ym Wort, Wasser und Christus leib und ynn seinen heiligen auf erden"* (W. 23, 193). *„Gott aber keret das umb und gibt uns kein wort nach gebot fur, da er nicht ein leiblich eusserlich ding einfasse und uns furhalte"* (W. 23, 261). Quando deus praecipit aliquid externum, utcumque sit externum, tamen est spirituale eis (W. 23, 734). *„Das alles geist, geistlich und des geistes ding ist und heist, was aus dem heiligen geist kompt, es sey wie leiblich, eusserlich, sichtbarlich es ymer sein mag, Widderumb fleisch und fleischlich alles, was on geist aus natürlicher kraft des fleisches kompt, Es sey wie ynnerlich und unsichtbar es ymer sey"* (W. 23, 203; vgl. W. 26, 352).

die eigentliche Lebensform des homo religiosus erscheint; denn die Reue ist die immer in Bewegung befindliche Seelenverfassung, in der der Mensch, Sünder und gerecht zugleich, die militia Christi übt, in der auch das Leben des Gerechtfertigten besteht[11]). Bewegung, Kampf, Überwindung und Überwunden werden, das ist das Leben auch für den, in dem Gott lebendig ist. Peccatores in re, justi autem in spe; semper sumus in motu, semper justificandi, qui justi sumus; partim justi, non toti[12]), das sind etwa einige Formeln, in denen Luther seine Gedanken zusammenfaßt. In dieser Grundstimmung ist es beschlossen, daß bei Luther die alte substantiale Metaphysik, für die Gott und Mensch gemäß dem bestimmenden Seinsbegriff wie zwei Substanzen einander gegenüberstehen, und welche die Gnade nur als die die alte Substanz allmählich wandelnde eingegossene himmlische Substanz denken kann, durch einen metaphysischen Dynamismus ersetzt ist, dem die Begriffe des Willens bei Gott und beim Menschen, der wirkenden Gnade, des Urteils Gottes und der Selbstbeurteilung des Menschen, der Vergebung, und der Nichtanrechnung der Sünde, des Geistes, des Glaubens, des Hoffens als den Formen des religiösen Habens und Lebens entsprechen. Auch die Scheidung zwischen Geist und Liebe — non satis est habere donum, nisi sit et donator praesens (Rm. II, 140, 13) — kann in diesem Zusammenhang herangezogen werden[13]). So ist es, auch in philosophischer Beziehung, eine ganz neue Welt, in der wir uns befinden. Man darf sich die Sündenvergebung nicht so vorstellen, als könnte durch sie die Sünde im Augenblick sicut tenebrae per lucem verschwinden, wie das die „Sawtheologen" im Anschluß an Aristoteles getan haben, indem sie Sünde und Gerechtigkeit in die Werke und in ihre Setzung oder Wegnahme gestellt haben[14]). Die Vergebung ist die ablatio peccati, lediglich in spe, indem die Gnade ihr Werk zu tun beginnt und die Sünde nicht mehr „angerechnet" wird[15]). Die Akzentuierung der Vergebung und der Nichtanrechnung wurzelt also auch in der neuen Philo-

[11]) Populus itaque fidei totam vitam suam agit in quaerendo justificationem (Rm. II, 100, 17; vgl. 99f., 35). Spiritualis enim pugnat cum carne et gemit, quod non tantum potest, quantum vult (Rm. II, 169, 19; vgl. 170, 5 und 10; 172, 11; 178, 31 und 179, 5).

[12]) Rm. II, 105, 23; Rm. II, 96, 13; W. 4, 364.

[13]) Vgl. auch die Ausführungen über motus und quies in Gott W. 1, 28.

[14]) Rm. II, 108, 23; 110, 25.

[15]) Ita mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati nisi in spe, i. e. auferenda et data gratia, quae auferre incipit, ut non imputetur ammodo pro peccato (Rm. II, 109, 10).

sophie Luthers. Und auch die Verwünschung des Wortes „formatum", weil es die Notwendigkeit der Tötung und Anderswerdung der Seele verwischt, bevor sie in der Liebe wirken kann, dürfte aus dieser dynamistischen Metaphysik und nicht aus der mystischen Theologie geflossen sein[16]). Dementsprechend ist prima gratia nicht die in der Taufe eingegossene, sondern jede folgende und neue, quam nos gradum et augmentum gratiae dicimus. Quia gratiam dat primo operantem, qua sinit uti et cooperari, usque dum aliam incipit infundere, quae tamen in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit secunda. Prima enim dicitur, semper respectu sui ipsius, quia operans est primo, deinde cooperans secundo (Rm. II, 206, 18). Die gleiche Verpersönlichung des Denkens zeigt sich, wenn Luther lehrt, daß die Gnade und die spiritualis justitia — auch dieser Begriff ist in unserm Zusammenhang von Bedeutung — den Menschen selbst ändert und aufhebt, während die justitiarii im Bann der alten Substanzmetaphysik die Sünden tilgen und verschwinden lassen und den Menschen selbst dabei konservieren[17]). So ist alles aus der einfach abstrahierten und grob konstruierten substantialen Betrachtungsweise in die unendlich viel konkretere und kompliziertere eines im Wirken der Kräfte sich realisierenden dynamistischen und funktionellen religiösen Weltbildes übertragen worden; und diese Umwandlung des Weltbildes setzt natürlich auch die Umwandlung des Lebensgefühls voraus, aus dem jenes hervorgegangen ist.

Grade in diesem Zusammenhang wird die funktionelle Bestimmung

---

[16]) Maledictum vocabulum illud „formatum" quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur (Rm. II, 167, 7). Man vergleiche hiermit die auf derselben Ebene liegende Polemik gegen den Substanzbegriff in der Theologie, W. 3, 419/20, 440: Substantia ... ambitiosorum est gloria, divitum divitiae ... Has autem substantias Christus per suam non substantiam omnes destruxit, ut fideles in illis non subsistant nec confidant, sed sint sine substantia, habeant autem fidem pro eis, quae est substantia alia, sc. substantia dei. Sicut mors Christi destruxit vitam gloriae, divitiarum, ut in ea non vivant neque subsistant.

[17]) Gratia et spiritualis justitia ipsum hominem tollit et mutat et a peccatis avertit, licet peccatum relinquat, ut dum justificat spiritum, reliquit concupiscentiam in carne et in medio peccatorum in mundo. Et iste modus validissima machina est contra justitiarios. Justitia vero humana studet tollere et mutare peccata primum et conservare ipsum hominem; ideo non est justitia, sed hipocrisis (Rm. II, 164, 15).

des Glaubensgedankens, die den Sakramentsbegriff aufgelöst und umgeformt hat, in ihrer Bedeutung ganz klar werden. Und auch die transzendentalistische Betrachtungsweise muß in diesen Gedankenkreis eingeordnet werden; ich habe bereits ihren Einfluß auf die Gestaltung der Rechtfertigungslehre betont, wie er aus den Formeln: „wir rechtfertigen Gott durch den Glauben", und „Glauben und Gerechtigkeit Gottes sind identisch" hervorblickt[18]). Hierher gehören auch Gedanken, wie der, daß nicht unsere Sünde unsere Gerechtigkeit vor Gott begründet, sondern die Anerkennung unserer Sünde, das spiritualiter fieri peccatorem, die menschliche Haltung ist, in die Gott zu seiner Ehre hineinwirken kann; oder wie der, daß wir Gott, der im Gegensatz handelt und uns erschreckt, bejahen müssen, wenn er uns Freund und Vater werden soll[19]); Gott wird uns gegenüber zum guten Gott gemacht, indem sein Gutsein von uns spiritualiter erkannt und das heißt geglaubt wird; in dieser Erkenntnis seiner Güte wird der an sich gute Gott für uns gut[20]). Dementsprechend werden die Eigenschaften Gottes nicht an sich selbst, sondern in Beziehung auf uns bestimmt; und zwar, unter originaler Durchbrechung des nominalistischen Ansatzes, so, daß Gott mächtig oder gerecht ist, nicht weil er uns so erscheint, sondern weil er uns mächtig oder gerecht macht. Virtus dei, non quia ipse potens est formaliter in se ipso, sed quia potentes et valentes ipse facit (Rm. II, 12, 13). Das ist ja Gottes Ehre, daß er das, was in ihm ist, nach außen ausströmen läßt. Und das ist Gottes „Eigenstes", daß er über unsere Kraft, über unser Wissen und Wollen uns Barmherzigkeit erweist (W. 4, 213). Gewiß, wir sagen in den Eigenschaften Gottes das aus, was wir von Gott erfahren haben — und insofern ist der Gedanke im Zusammenhang mit dem Nominalismus — aber es geht über des „Gedankens Bläße" doch hinaus, wenn die Eigenschaften Gottes als Ausdruck seiner realen Schöpferkraft

---

[18]) Rm. II, 64, 6, 17, 30; 66, 4; 72, 4; vgl. I, 40, 24; 42, 9.

[19]) Sed nesciunt illi, quod adversario huic consentiendum est, et sic fiet amicus et pater et alias numquam. Non enim ipse nobis consentiet et mutabitur, ut nos amici eius simus et filii. Ergo oportet non timere eum nec omnia, quae ipse vult et amat. Quod fieri non potest, nisi spiritum ipsius habeamus, ut eodem spiritu ea diligemus, quae diligit, et odiamus, quae odit, quo et ipse. Nec enim ea diligere possumus, quae deus diligit, nisi habeamus amorem et voluntatem et spiritum ipsius. Quia si debet esse conformitas in diligendis, oportet et conformitas esse in affectu dilectionis. Et ii vocantur deiformes homines et filii Dei, quia spiritu Dei aguntur (Rm. II, 196, 27).

[20]) Rm. II, 274, 9; W. 3, 523/4 (s. o. I, 4 Anm. 104); vgl. Rm. II, 54, 23; 56, 2.

aufgefaßt werden[21]). Dabei rückt Luther mit dieser Verwurzlung des Gottesgedankens im Praktischen und Persönlichen in das spezifisch abendländische Geistesleben hinein, dessen Meister Augustin ist.

Freilich nur der kann diese entscheidende Bejahung Gottes vollziehen, der den Geist Gottes und mit ihm die deiformitas oder die Gottessohnschaft hat. So ruht alles auf dem Glauben oder, wie Luther auch sagt, auf der Hoffnung. Das ist die Form des religiösen Besitzes. In fide et spe enim est misericordia tua in hominibus. Auf Gott hoffen, das heißt in Christus sein und an ihm teilhaben[22]). Diese Entgegensetzung von spes und res, die Betonung dessen, daß wir in diesem Leben nicht die Sache, sondern die Zeugnisse der Sachen haben, daß der Glaube keine res ist, sondern ein Argument der nicht erscheinenden Dinge, daß das Wort demgemäß die testificatio de rebus ipsis aeternis ist oder die durch Gott bewirkte Deutung und Austeilung des göttlichen Geschehens — all das zeigt auf den nominalistischen Untergrund dieser Gedanken hin, die doch dem Nominalismus eine viel größere philosophische Tiefe und, durch die den Gegensatz und das Paradox betonenden Einwirkungen des Paulus und der Mystik, eine ganz andere, ja entgegengesetzte religiöse Kraft gegeben haben[23]).

[21]) Vgl. Rm. II, 14, 5: Justitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum justitia Dei non ea debet accipi, qua ipse justus est in se ipso, sed qua nos ex ipso justificamur, quod fit per fidem evangelii. Vgl. II, 161, 21; 98, 11; I, 32, 17; II, 274, 9. Misericordia Dei sec. Augustinum dicitur, quia non merita nostra attendit Deus, sed bonitatem suam, ut peccata nobis omnia dimitteret et vitam aeternam promitteret. Veritas autem, quia non fallit reddere, quae promisit. Et utrumque est ipsa gratia fidei . . . quia fides justificat nos, quod est misericordia, et sic olim promisit, et ideo est veritas (W. 3, 351; vgl. W. 4, 231). — Est enim gloria alicuius boni, quod intus in aliquo est, ad extra et alios diffusio (Rm. II, 67, 7); vgl. W. 4, 19; 22.

[22]) W. 3, 199; vgl. 453 und 56; W. 3, 367: Opera dei sunt spiritualia et aeternae vitae operativa, ideo non possunt ab illis intelligi, sed ab apostolis et fidelibus. Ideo enim opera eius dicuntur veritas. Opera enim dei sunt intelligibilia, i. e. solum intellectu et fide perceptibilia in spe, non in re. Nam qui sensum tantummodo sequitur, in cruce Christi et in ecclesiae suae directione necessario scandalisatur, cum non, nisi poenas et privationes huius vitae in ea videat. Et ita fit ei crux Christi scandalum. Quare intellectu opus est, ne stultitia nobis sit sapientia Dei. — *„Also sol sein geschaffen eins yglichen Christens leben und wesen, das er ausser Gott nichts wisse noch habe, auch den selben nicht anders denn ym glauben"* (W. 18, 484). — Zu der Betonung der Hoffnung im Glaubensgedanken vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte [2. 3.] IV, 1 S. 105 f. und O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1 S. 72 ff.

[23]) In hac vita enim non rem ipsam sed testimonia rerum tenemus,

Man kann wohl sagen, daß der religiöse Grundgedanke, welcher der Gottesanschauung Luthers zu Grund liegt, der Gedanke von dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Fleisch ist. Und zwar ist das nun nicht einfach im Sinn der logischen oder dialektischen Trennung der beiden zu nehmen, sondern so, daß Gottes Wirken zwar in der Welt, aber gegen den Augenschein, gegen die Vernunft und gegen das Geltende sich vollzieht. Deshalb ist dies Wirken „verborgen", und spiritualis hat Luther oft mit „verborgen" wiedergegeben[24]). Es ist also Luthers Anschauung vom Wesen des Geistes, die sich in seinem Gedanken vom Wirken Gottes im Gegensatz ausdrückt. Abscondita coram Deo sunt clara coram mundo et econtra (W. 3, 112). Nicht der Gedanke der Ursache und nicht der Gedanke des Ziels, sondern das Gefühl für den Gegensatz zwischen Gott und Welt ist für Luther der Ausgangspunkt in seinem Gottesgedanken[25]). Wir wollen hier noch nicht die

quia fides non est res sed argumentum rerum non apparentium. Ita Euangelion et verbum Dei est testificatio de rebus ipsis aeternis, quia nuncium bonum maxime additis miraculis (W. 3, 279). — Sancti autem in silentio et patientia et in spe, non in re, sicut illi, quia in nomine Dei salvantur, quod non nisi in spe fit et patientia et silentio, ubi impii in tumultu et re, immo rei vanitate salvantur (W. 3, 301; vgl. 341). — Quae est virtus Dei? . . . Sc. infirmitas, passio, crux, persecutio. Haec sunt arma Dei, haec virtutes et potentiae, per quas nos salvat et judicat ac discernit nos ab illis, qui aliter sentiunt (W. 3, 301). — Quare vere est virtus dei ista, quae tamen hominum infirmitas. Elegit enim infirma, ut confundat fortia (W. 3, 302). Vgl. W. 4, 112: Nolunt enim separari humilitas et gratia, licet una praecedat aliam, sicut Johannes Baptista Christum, sed mox in pede se sequuntur. Igitur quam diu confessio in corde manet, tam diu et pulchritudo; quam diu humilitas, tam diu et gratia.

[24]) ‚Quoniam abscondit me', quia vita nostra abscondita est cum Christo in Deo secundum Apostolum. . . . Et ideo vocantur fideles absconditi, i. e. spirituales (W. 3, 148). — Absconditus vel arcanus (W. 3, 265). — Quia etsi secundum corpora, quibus mundo erant manifesti, conturbati sunt ab eis, non tamen secundum spiritum, quo erant eis absconditi in Deo, sed salvi semper fuerunt in fide et spiritu (W. 3, 166). — Auch der Kirchenbegriff steht hiermit in seinen Anfängen im Zusammenhang: ‚Tabernaculum' est ecclesia vel corpus Christi, quod tamen mystice etiam est ecclesia. Et in isto absconditur quilibet fidelis. Quae absconsio non debet intelligi carnaliter . . . sed nec sic, quod omnis gloria eius sit in sola anima, sed sic quia homo dicitur interior et absconditus eo, quod non vivit seculariter et carnaliter (W. 3, 150) . . . „Absconditum" ergo ecclesiae est ipsa fides seu spiritus, quod idem est. Quia in fide et spiritu vivunt, id est in cognitione et amore invisibilium. Sicut carnales non in fide, sed in re vivunt et non in spiritu, sed in carne. Ideo non sunt in absconditio, sed in manifesto (ib.).

[25]) Zum Ganzen vgl. die lehrreichen und stoffgesättigten Ausführungen

Ursprünge dieser Idee untersuchen, sondern nur auf die beiden Möglichkeiten, die bestehen dürften, verweisen. Die Idee kann — ich erinnere an die Analogie bei Tauler und an Zitierungen des Areopagiten bei Luther in diesem Zusammenhang[26]) — aus der negativen Gotteslehre der neuplatonischen Metaphysik in produktivem Mißverstehen gewonnen sein; sie kann aber auch aus der Anschauung oder dem Erleben des Kreuzes Christi in seiner paradoxen Irrationalität konzipiert sein[27]). Es ist für uns aber, abgesehen von diesem Problem, zunächst notwendig, die Gestaltung und Auswirkung dieses religiösen Grundgedankens im Ganzen der Theologie Luthers uns vor Augen zu führen.

Deus verax et homo mendax (Rm. I, 27, 18); inimici prudentiae carnis sunt filii dei, quia et ipse inimicus eius est (Rm. I, 73, 20); odit enim dominus corpus peccati et parat illud reficere in aliud; ideo et nobis ipsum odire praecipit et destruere ac mortificare et petere exitum ab ipso et advenire regnum eius (Rm. II, 152, 21). Man könnte diese drei Sätze als ein die Motive anschlagendes Motto über die folgenden Ausführungen setzen. Die Kraft Gottes ist eine andre als die Kraft der Menschen, welch letztere Gott durch das Kreuz Christi entleert hat, um nun seine Kraft zu geben, die den Menschen fähig macht, das zu tun, was des Geistes ist[28]).

O. Ritschls, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1 (1912) S. 40ff. über die theologia crucis; sie stellen mir nur zu sicher das Kreuz Christi im modernen Sinn als den Ausgangspunkt für Luthers Theologie in den Vordergrund, ohne mit der Möglichkeit des neuplatonischen oder irrationalen Untergrunds auch in diesem Begriff zu rechnen.

[26]) Primo, quia in fidei enygmate et caligine habitat. Secundo, quia habitat lucem inaccessibilem, ita quod nullus intellectus ad eum pertingere potest, nisi, suo lumine omisso, altiore levatus fuerit. Ideo b. Dionysius docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis. Tertio potest intelligi mysterium incarnationis. Quia in humanitate absconditus latet, quae est tenebrae eius, in quibus videri non potuit sed tantum audiri (W. 3, 124); vgl. W. 3, 372.

[27]) Die Stellung dieser entscheidenden Frage in Beziehung auf den Gottesbegriff vermisse ich bei Hunziger, Lutherstudien I (1906), wie denn H. überhaupt ähnlich wie A. V. Müller zu sehr einzelne Punkte und Lehrstücke vergleicht, ohne genügend auf das Ganze zu achten. Nur das Ganze aber kommt bei Luther für den geistesgeschichtlichen Vergleich in Betracht.

[28]) Rm. II, 12, 22. — Ideo, quia fervere spiritu nolunt, necesse est, ut ferveant carne. Nam necesse est alterum illorum fervere vel spiritum vel carnem. Et unus fervor alterius est frigus et extructio, nisi ubi permittente deo in tentatione, in medio fervore carnis amplius adhuc fervet spiritus. Igitur, qui tepide agit, necessario fervet carne; quare necesse est, ut opera sua dissipet, quae facit, sc. per fervorem carnis (Rm. II, 286, 20; vgl. 283, 12).

Man sieht es schon hier, daß die Entgegensetzung von Gott und Mensch, Fleisch und Geist bei Luther nicht der Ausschaltung des Menschen dient, sondern seine dauernde Neuschöpfung bezweckt, so daß er Gottes Werkzeug werden kann. Denn Gott ist barmherzig über alles Denken und Wollen; in diesen Zusammenhang — Gott will uns zu seinen Organen haben — gehört der tiefe Gedanke von der majestätischen Barmherzigkeit Gottes hinein. Hoc est esse deum: non accipere bona sed dare, ergo pro malis bona retribuere (W. 3, 269). Weil aber dieser Gegensatz zwischen Gott und Mensch, zwischen Evangelium und Welt, zwischen Geist und Fleisch besteht, darum muß der, der auf die Seite des Evangeliums tritt, schwach werden, demütig und töricht vor den Menschen, um mächtig und weise in der Kraft Gottes zu werden[29]). *„Unverstand ist der rechte verstand, nicht wissen, wohin du gehest, das ist recht wissen, wohin du gehest"* (W. 18, 489). Stultus est sapiens, et sapiens est stultus; stultus sc. sua sapientia et stultus aliena, i. e. Dei indurantis et imputantis. Qui enim se agnoscit, sicut vere est stultus coram Deo, huic imputatur haec humilitas pro summa sapientia (W. 1, 139). Man sieht an dieser und an ähnlichen Stellen, wie Christus der Knoten ist, in dem auch diese Gedanken Luthers zusammengeschlossen sind. Nicht wir, sondern Gott in und durch Christus, das ist schließlich das Ganze; es liegt alles an den „Fakta" die durch Christus geschehen sind und in seinem Geist weiter geschehen, und die durch den Glauben unser Leben werden. Verborgen, begraben, getötet werden muß alle Kraft, Weisheit und Gerechtigkeit, nach dem großen Vorbild der exinanitio Christi[30]); bekennen und anerkennen sollen wir unsere Sünde, unser Unvermögen, unsere Gottesfeindschaft, um in dieser Vernichtigung und in dieser bis zur Verzweiflung reichenden Demut Gott zu verherrlichen und ihm allein die Ehre zu geben, der grade

---

[29]) Tibi insipiens sum et infirmus, ut tu capiens et fortis sis in sermonibus tuis. Quia sic omnis creatura docet (Rm. II, 57, 32). — Quia super iis omnibus pertinax est controversia inter Deum et superbos homines, ... dum deus ipsos et omnes velut mendaces, injustos, insipientes, infirmos, peccatores miseratus cupit sua veritate, justitia, sapientia, virtute, innocentia veraces, justos, sapientes, fortes, innocentes efficere ac sic de mendacio, injustitia, insipientia, infirmitate, peccato liberare, ut glorificetur et commendetur sua veritas, justitia, sapientia, virtus, innocentia in illis et ab illis ... (Rm. II, 56, 11); vgl. II, 160, 3; W. 3, 532.

[30]) Rm. II, 13, 9. 22. 28: Ita similiter necesse est, ut qui potens, sapiens, suavis est, ita haec habeat, quasi non habeat. Et idcirco periculosissima vita est principum mundi et juristarum.

im Leergewordenen wirken kann[31]). Sic stultitia et infirmitas Dei est vita secundum evangelium, qua nos Deus coram hominibus stultos videri facit et infirmos, et in exteriori homine. Sapientia autem et virtus Dei est vita secundum evangelium . . ., qua nos sapientes et fortes coram ipso facit et reputat, et in interiori homine. Et ita tota res posita est in alternatione, ut stultitia et infirmitas Dei coram hominibus sit sapientia et virtus coram Deo et econtra sapientia et virtus mundi sit stultitia et infirmitas, immo mors coram Deo (Rm. II, 15, 24). Das ist das große Entweder-Oder: die Weisheit und Kraft Gottes ist Torheit und Schwäche vor der Welt, oder die Weisheit und Kraft der Welt ist Torheit und Schwäche vor Gott. – Aber da alles im Leben in Bewegung ist, so führt auch dieser Gegensatz zum Kampf. Verfolgungen und Schmähungen sind das Zeichen, das wir Gottes Sache führen[32]). Quicquid enim ex Deo est, in mundo necesse est crucifigi (Rm. II, 34, 16). Quicumque nondum evasit laudem hominum neque passus est in suis operibus calumniam, vituperium et persecutionem, nondum attigit perfectam justitiam (Rm. II, 48, 17). Es ist eine ganz antihumanistische Lebensanschauung, die hier vorliegt; nirgends ist die Entfaltung des

---

[31]) Psalmus autem non intendit, quod peccatum nostrum justificat Deum, sed confessio et agnitio peccati humilians superbum justum, qui se justum confidit ac per hoc Deo justitiam derogat, cuius solus est justitia sicut et virtus et sapientia et omne bonum. Quare qui abnegat humiliter a se justitiam et peccatorem se coram Deo fatetur, utique Deum glorificat, quod solus sit justus. Igitur non injustitia nostra, quam semper odit Deus ut gloriae suae hostem, sed agnitio et confessio injustitiae nostrae glorificat et commendat; quia necessarium et salutarem probat (Rm. II, 54, 23). Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus . . . et nuda fides in deum (W. 9, 102). — Iniquitas est non humiliari sub Christo et suam justitiam statuere et praeferre (W. 4, 79); vgl. W. 4, 172. — Ita et de veritate dicendum, quod non ideo veritas Dei glorificatur, quia mentior, sed quia agnosco, quod sum mendax et cesso esse mendax, dum veritatem, quae ex deo est, amplector, ut per illam et non per meam verax efficiar, ut sic cesset gloriatio mea in me; sed Deus solus glorificetur in me, qui totus verificavit me sive veracem fecit, cum etiam veritas mea coram ipso sit mendacium (Rm. II, 56, 2); vgl. W. 3, 287 f., 345, 409, W. 4, 204.

[32]) Quamdiu bonum facimus et non propter ipsum patimur oblocutiones, odia et mala aut damna, tam diu timeamus nondum placuisse opus nostrum Deo. Quia nondum accessit probatio et patientia, necdum Deus ipsum approbavit, quod nondum probavit. Non autem approbat, nisi quod prius probaverit. Si autem mox sequitur persecutio opus nostrum, gaudeamus et Deo placere confidamus, immo ex Deo ipsum esse credamus (Rm. II, 34, 16); vgl. W. 4, 43, 45.

Menschlichen oder seine höchste Blüte das Ideal, sondern die Umkehrung des Menschlichen, der Bruch mit dem Geltenden, die Verfolgung von Seiten der Welt, das ist die Signatur Gottes im Leben[33]). Die durch die Erbsünde tief verwundete menschliche Natur sucht letztlich immer sich und auch Gott als Mittel zur eigenen Glückseligkeit; der Begnadigte aber in der prudentia spiritus will nichts als Gott und seine ihn offenbarende Ehre[34]). So ist der Weg des Christen im Geist „verborgen" und durch Trübsal verhüllt; seine Freude ist sein Leiden, seine Kraft ist seine Schwäche, seine Weisheit ist seine Torheit, seine Erhöhung ist seine Erniedrigung, seine Begnadigung ist sein Gericht, sein Leben ist sein Sterben, seine Seligkeit ist sein Kreuz[35]). Aurea regula: Quia autem vere se stultum dicit, vere sapiens est (Rm. I, 11, 12).

Man muß in diesem Zusammenhang zunächst an die Stellung der Sünde im Heilsprozeß erinnern. Die Scholien zum Rm. beginnen ja mit den Worten: Summarium huius epistolae est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et justitiam carnis ..., quamtumvis ex animo et synceritate fiant, et plantare ac constituere et magnificare peccatum (quantumvis ipsum non sit aut esse putabatur). Auch die Sünde gehört in den Heilsweg hinein; ja, sie ist seine Voraussetzung, die Tatsache, deren sich der Mensch bewußt werden, und an die er zu glauben lernen muß. Justitiarii numquam justificantur ... peccatores autem justificantur (Rm. I, 90, 21; vgl. W. 1, 114). Daß heißt nicht, daß man sündigen soll, um zu Gott zu kommen; aber man soll davon überzeugt sein, daß der Mensch in seiner egoistischen Konkupiszenz — sie ist die eigentliche Sünde, und die Tatsünde ist erst Frucht oder Werk der Sünde[36]), — nichts

[33]) Gegen das Ciceronianische: „Virtus laudata crescit" sagt Luther: Igitur hominum virtus laudata crescit, quia quaerit laudem, Christianorum vero virtus vituperata et passa crescit et laudata, si laus placeat, nihil fit (Rm. II, 35, 17).

[34]) Rm. II, 185, 8; 189, 21; 191, 1; 136, 25 vgl. W. 18, 486.

[35]) Rm. II, 83, 10; 87, 24; W. 18, 488, 489, W. 4, 112.

[36]) Die Erbsünde ist nicht privatio justitiae originalis sondern privatio universae rectitudinis et potentiae omnium virium tam corporis quam animae ac totius hominis interioris et exterioris.... Peccatum illud originis est ipsa fomes, lex carnis, lex membrorum, languor naturae, tyrannis, morbus originis (Rm. II, 144, 24 und 19), wofür sich Luther auf G. Groots Traktat „beatus vir" beruft, d. h. nach J. Ficker z. St. a. a. O. S. 145 auf G. Zerbolts von Zütphen devotus tractatus de spiritualibus ascensionibus. Patet, quomodo concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, quae in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit, nisi consentientes et operantes (Rm. II, 179, 30). — Das Hauptzeichen der Erbsünde ist der Egoismus, die Wurzel aller Todsünden, der so weit geht, daß

anderes als sündigen kann und in der Art seiner Existenz ein Widerspruch gegen Gottes Willen ist; dazu müssen wir jeden Anspruch, von uns aus etwas zu sein, aufgeben; wir müssen uns anklagen, hassen, verurteilen und verabscheuen; das bedeutet spiritualiter fieri peccatorem und an die Sünde glauben, wissen, daß man gegen Gott ist und nicht aus eigener Kraft für ihn sein kann[37]). Das ist wahre Demut. In diesem Sinn ist die Sünde wirklich der Ort Gottes, und der Gegensatz zwischen Gott und Mensch die Voraussetzung für ihre Vereinigung. Regia ergo et via pacis in spiritu est peccatum quidem nosse et odisse et ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittat, et tamen orare misericordiam eius, ut nos ab eo liberet et non imputet (Rm. II, 118, 4). Ja, Luther kann darüber hinaus es geradezu als moralisch bezeichnen, daß Gott den Menschen in schwere Sünde fallen läßt; denn der Gefallene erst sieht seine Scheußlichkeit, und die Sünde ist so die Voraussetzung der Demut. Und auch im geistlichen „Menschen", der durch die Wiedergeburt hin-

der Mensch selbst Gott zu gebrauchen und zu genießen wagt (Rm. II, 136, 25). Initium peccati superbia et contemptus dei amorque sui (W. 9, 69). So sündigt der Mensch auch im Gutestun, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret; fit ergo veniale per misericordiam Dei non imputantis, propter fidem et gemitum pro ista imperfectione in Christo suscepta (Rm. II, 123, 6). — Die Erbsünde entsteht nicht durch den Akt der Zeugung: Quia tu omnes reputas injustos, qui concipiuntur, propter peccatum, quod ibi transfunditur, etiam non peccantibus parentibus (Rm. II, 120, 17). Non utique alterius peccatum sed suum confitetur (120, 21). Aber die Erbsünde ist die eine Sünde Adams, in der alle mit ihm gestorben sind, und sie ist in die menschliche Natur eingedrungen: Cum natura sua transfundit et peccatum suum in omnes, quia sicut ipse per eiusmodi peccatum factus est peccator et malus, ita generat non nisi peccatores et malos, i. e. ad malum pronos, difficiles ad bonum (Rm. I, 49, 24). — Wer bei der Sünde nur an das peccatum actuale denkt, wird bald „sicher", weil er glaubt, daß diese Tatsünde durch das Sakrament getilgt werden kann. Die wahre Sünde ist aber die Konkupiszenz, d. h. der Egoismus; at haec concupiscentia semper in nobis est; ergo numquam dilectio dei in nobis est, nisi per gratiam incepta, et reliquo concupiscentiae adhuc sanando, quo nondum diligimus Deum ex toto corde, per misericordiam non imputato ad peccatum, donec auferatur et perfecta dei dilectio donetur credentibus et perseveranter usque in finem pulsantibus (Rm. II, 110, 15; 117, 13).

[37]) Rm. II, 69, 8, 25; 71, 8, 18: Ergo fieri peccatorem est hunc sensum destrui, quo nos bene, sancte, juste vivere ... putamus et alium sensum qui ex Deo sit, induere, quo ex corde credimus nos esse peccatores, male agere, dicere, vivere, errare, ac sic nos accusare, judicare, damnare et detestari. Vgl. W. 3, 355, 448, 35; W. 4, 473. — Zur ganzen Frage s. R. Hermann, a. a. O. 610ff., 627, der von hier aus scharfsinnig die Linie zum Gebet und zur Gebetswirklichkeit zieht.

durchgegangen ist, bleibt die Sünde ad exercitium gratiae, ad humilitatem superbiae, ad repressionem praesumptionis. . . . Non enim ad ocium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones (Rm. II, 178, 31)[38]. Es bleibt einer der zentralen Gedanken Luthers, daß niemand das Böse erkennen oder gar in sich anerkennen kann, der nicht im „Guten jenseits des Bösen hergestellt ist"; so ist die Erkenntnis der Sünde, des Widerspruchs gegen Gott, zugleich das Werk des barmherzigen Gottes, der uns durch den Widerspruch gegen sich und im Gegensatz gegen uns zu sich selbst führt. Confiteri peccatum et esse justum idem sunt (W. 3, 409)[39]. *„Darumb ists ein wunder ding, wer da keine sunde hat, der fulet und hat sie, und wer da sunde hat, der fulet sie nicht und hat keine, denn es were nicht müglich, das er uber und widder die sunde klagete, wenn er nicht ynn der gerechtigkeit und gnaden lebte"* (W. 18, 493). Peccatores non odit deus, sed iniquos (W. 1, 86).

Luther singt sodann das hohe Lied der Trübsal; töricht ist es, die Trübsal als die Ursache von Zorn und Ungeduld zu denken; nein, die Trübsal oder die Anfechtung zeigt, was am Menschen ist; sie macht ihn nicht ungeduldig, aber sie zeigt, daß er ungeduldig ist[40]. Sie ist die große Probe Gottes am Menschen; und wenn Gott dem Menschen nicht die Trübsal schickte, so würde bei der Macht des durch die Erbsünde hervorgerufenen Egoismus der menschlichen Natur niemand gerettet werden. Deshalb züchtigt Gott den, den er annimmt[41]); nur so lernt der Mensch, Gott „rein" zu lieben,

[38]) Id ipsum et moraliter fit, dum hominem sinit ruere in peccatum grave, ut lapsus foeditatem suam agnoscat, qui stans sibi prae aliis pulchra fuit (Rm. II, 259, 3). — Nemo enim malum suum agnoscit, nisi sit in bono super malum constitutus, unde judicare et discernere potest suum malum (Rm. II, 174, 28). Vide nunc, quod supra dixi, quod simul sancti, dum sunt justi, sunt peccatores; justi, quia credunt in Christum, cuius justitia eos tegit et eis imputatur, peccatores autem, quia non implent legem, non sunt sine concupiscentia (Rm. II, 176, 11 vgl. 178f., 31).

[39]) W. 3, 429, 432, 428, 430/1; W. 4, 110: Ecce, quam propinquae sunt confessio et pulchritudo: non peccatum et pulchritudo, sed confessio peccati et pulchritudo. — Quamdiu et ego homo sum et fui, non vidi, quod esset omnis homo mendax. — Nunc quia credidi et in excessu sum et spiritualis homo factus per fidem . . . video, quod, qui non est in eodem excessu et non credit, est mendax (W. 4, 267). Quare evangelium magnificat peccatum (W. 1, 114); vgl. W. 1, 124. — Justitia in anima non fit nisi ex confessione injustitiae (W. 4, 113); zum Ganzen vgl. F. W. Schmidt, a. a. O. S. 160.

[40]) Rm. II, 133, 22; 134, 16.

[41]) Rm. II, 136, 25; 137, 14; 138, 22; W. 4, 148 (die Stelle über die vera compunctio).

d. h. nicht wegen seiner Geschenke, sondern um seiner selbstwillen; und diese Gottesliebe richtet sich auf den unsichtbaren, unerfahrbaren, unbegreiflichen Gott; sie weiß nicht, was sie liebt; sie weiß nur, was sie nicht liebt; quod habeo, nolo, et quod volo, non habeo. Nur Gott wird so „im tiefsten Mark des Herzens" und über alle Dinge, auch über sich selbst hinaus, geliebt und der Nächste nur deshalb, weil Gott es so will und sein Wille über alles geliebt wird[42]). So gehört die Anfechtung zum Christentum; und wer die Trübsal flieht, der ist kein Christ, sondern ein Türke und Feind Christi; ohne die Freudigkeit zum Leiden und ohne den Willen zum Nichts ist die Anerkennung Gottes und sein Wirken in uns nicht möglich[43]); denn nur wo nichts ist, Verwerfung seiner selbst und Demut, kann Gottes Ehre offenbar werden. Das ist die Quintessenz: der Mensch soll sich freuen, wenn er leiden darf, wenn Gott das Gegenteil davon tut, worum er ihn bittet; denn das ist Gottes Natur, daß er vernichtet und zerstört, was in uns ist, bevor er das Seine gibt; die destructio bedingt die donatio; unter dem Zorn verbirgt er seine Barmherzigkeit, und er erhört uns in contraria operatione nostris cogitationibus[44]). Nos petimus salutem

---

[42]) Diese Schilderung des amour désintéressé erinnert fraglos an die Mystik; sie ist nicht bloß moralisch, sondern auch spiritualistisch gemeint: Caritas dei dicitur, quia per eam solum Deum diligimus, ubi nihil visibile, nihil experimentale nec intus nec foris est, in quod confidatur aut quod ametur aut timeatur, sed super omnia in invisibilem Deum et inexperimentalem, incomprehensibilem, sc. in medias tenebras interiores rapitur, nesciens, quid amet, sciens autem, quid non amet, et omne cognitum et expertum fastidiens, et id, quod nondum cognoscit desiderans . . . (Rm. II, 138 28; 139, 23, 27); vgl. W. 1, 36 und Rm. II, 187, 16: Qui enim Deum super se ipsum diligit, sine dubio etiam super omnia Deum diligit, cum nihil ita sicut se ipsum diligit. Sed hoc est carni impossibile

[43]) Rm. II, 134, 16; 135, 20: Unde cum dominus habeat nomen salvatoris, adjutoris in tribulationibus, in multis locis, qui noluerit pati, quantum in ipso est, spoliat eum suis propriis titulis et nominibus. Sic enim nullus erit ei homini Jesus, i. e. Salvator, quia non vult esse damnatus; nullus eius deus creator, quia non vult esse nihil, cuius ille sit creator. Nullius est potens, sapiens, bonus, quia non vult in infirmitate, stultitia, penalitate sustinere eum.

[44]) Natura enim verbi Dei et ordinatio voluntatis eius est prius disperdere, quod in nobis est, et ad nihilum deducere, quicquid sumus, ac sic suum aedificare (W. 3, 330). — Non est malum signum sed optimum, si petitionibus nostris contraria videntur evenire. Sicut et non est bonum signum, si petitionibus nostris ad votum omnia eveniant. Ratio est . . . excellentia consilii et voluntatis Dei super consilium et voluntatem nostram (Rm. II, 202, 12 vgl. 34, 16; 58, 2). — Gott gibt überhaupt immer mehr, als das, worum wir ihn bitten; wir bitten ihn stets um zu wenig: Nos non secundum potentiam eius petimus sed longe infra

et ipse, ut salvet, amplius infert damnationem et sub tali tempestate abscondit suam exauditionem (Rm. II, 208, 10). Die völlige Passivität der Seele, welche die Bedingung ist für den Empfang der Gnade, vergleicht Luther mit der Passivität der Frau bei der Konzeption, und er schildert diesen Zustand in seiner harten Trübsal und in seiner finstern Verlorenheit als den Stillstand des Denkens und Wollens in einer Weise, die lebhaft an den mystischen Zustand der heiligen Dürre erinnert[45]). Igitur si quaeris signum gratiae Dei, et an ipse sit Christus in te, ecce non datur tibi signum nisi signum Jonae prophetae. Si ergo triduo in inferno fueris, signum est, quod tecum Christus et tu cum Christo sis.... Quandocumque non es sic affectus, sicut iam in inferno ardens et damnatus, vel ut iam moriens, non poteris digne tales orationes dicere, nec praesumas, quod perfectus sis (W. 3, 433). So ist es der beherrschende Gedanke vom Gegensatz zwischen Gott und Mensch und das Erlebnis des Wirkens Gottes durch den Gegensatz hindurch, das hinter diesem ganzen Gedankenkomplex steht, das durch den Begriff der Demut oder der Verwerfung seiner selbst auf Seiten des Menschen charakterisiert werden kann, und zu dem als Voraussetzung die Anschauung gehört, daß die Selbstsucht das Wesen des natürlichen Menschen ausmacht, die so tief reicht, daß sie auch sein gutes Handeln vergiftet und zur Sünde macht[46]). Igitur notandum,

potentiam eius secundum infirmitatem nostram. Ille autem non potest dare nisi secundum potentiam suam. Ideo semper plus dat quam petitur (Rm. II, 246, 8; 246, 17; 245, 29; 207, 4). — Sic donat, ut contraveniat omnibus nostris conceptibus, i. e. cogitationibus, ita ut appareat nobis post petitiones magis offensum esse et minus fieri ea, quae petimus, quam ante. Quod totum ideo facit, quia natura Dei est, prius destruere et annihilare, quicquid in nobis, est, antequam sua donet. ... Eo enim consilio suo piissimo facit nos capaces donorum suorum. Capaces autem tunc sumus operum et consiliorum eius, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passive respectu Dei, tum quoad interiores quam exteriores actus (Rm. II, 203, 1); vgl. 274, 2.

[45]) Ad primam gratiam sicut et ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum. Quia et nos sumus sponsa Christi. Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit et anima impraegnanda est spiritu, oportet, quod neque oret neque operetur sed solum patiatur. Quod certe durum est fieri et vehementer affligi, quia animam sine actu intellegendi et volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod vehementer ipsa refugit (Rm. II, 206, 10).

[46]) W. 9, 69; Rm. II, 39, 9; 40, 31; 135, 20; 152, 21; 155, 27: Non autem vetus homo tantum dicitur, quia opera carnis operatur, sed etiam magis, dum juste agit et sapientiam tractat ac in omnibus spiritualibus bonis se exercet,

quod ... est in pia ignorantia et mentalibus tenebris Deum zelare, hoc est, nullum tam grande bonum aestimare, etiamsi Deus ipse esse appareat et omnis gloria eius, quin semper timidus sit.... Ac sic semper sine scientia, sine sensu, sine mente ad omnia esse indifferentem, quaecumque requirantur sive per Deum sive per hominem sive per quamcumque creaturam (Rm. II, 239, 15). Hoc autem non praestat nisi fides, quae excaecat omnem sapientiam carnis faciens nihil sciri, paratum doceri ac duci et promptum audire et cedere. Quia non magnitudinem operum sed mortificationem veteris hominis requirit Deus. Non autem mortificatur nisi per fidem, quae humiliat sensum proprium et subjicit alterius (Rm. II, 241, 31). Man ſieht auch aus dieſen Stellen, wie nach Luther das Geſetz des Gegenſatzes, wenn ich es ſo nennen darf, in die tiefſten Regungen des individuellen religiöſen Lebens hineinreicht, ja wie die Bewegungen dieſes Lebens im Gegenſatz ſich vollziehen und durch ihn erſt zuſtande kommen. Dem Bruch, der das Leben im Großen durchwaltet, entſpricht der Durchbruch des Göttlichen durch das Menſchliche, wobei das Menſchliche zerſtört wird, um dann, freilich in dauerndem Kampf, als Organ des göttlichen Lebens die Erfüllung der eigenen Beſtimmung zu finden. Unſer Tod iſt die Bedingung für Gottes Leben; aber — und hier ſchließt ſich der „Tranſzendentalismus" mit der Metaphyſik zuſammen — dies Gottes-Leben, das an ſich, unbeeinflußt von unſerm Geſchick und unſerer Stellungnahme, als die bewegende Lebenskraft beſteht, kommt im Zuſammenhang der Theologie nur in Beziehung auf uns in Betracht; ſo wird es innerlich begründet, daß dies Gottes-Leben bewegendes Prinzip unſeres Lebens wird, ſo daß unſer Abſterben das Tor für ein neues Leben in uns wird. Der Zuſammenhang dieſer Gedanken Luthers mit der Myſtik iſt unverkennbar; aber das grade iſt der Unterſchied, daß Luther einmal die myſtiſche Idee von der abnegatio sui bis zu Ende durchdenkt und ſo die Verbindung zwiſchen Gott und Menſch nicht durch die, noch ſo ſehr komprimierte und reduzierte Verwandtſchaft zwiſchen Gott und Menſch zuſtande kommen läßt, ſondern durch die im Gegenſatz, d. h. in der von Gott bewirkten Vernichtung ſich vollziehende Neuſchöpfung des Menſchen, daß Luther ſodann die im Dienſt Gottes ſtehende Aktivität des neuen Menſchen wirklichkeitsgemäßer — ſie iſt in ſtetem Gegenſatz und Kampf während

immo dum etiam ipsum deum diligit et colit. Ratio est, quia in iis omnibus fruitur donis Dei et utitur Deo. Vgl. W. 3, 354. S. ferner F. W. Schmidt, a. a. O. S. 166f.

dieſes Lebens nur eine werdende — und zugleich zielvoller denkt.

Das Prinzip des Gegenſatzes zeigt ſich dann auch in den Heilsmitteln, die Gott gebraucht, um ſein im Zerſtören bauendes Heilswerk durchzuſetzen. Wie der gütige Wille Gottes verborgen iſt unter dem Schein des böſen, ſo daß er uns als der Teufel und nicht als Gottes Wille erſcheint, ſo wirkt auch das Wort Gottes in einer unſerem Sinn entgegengeſetzten Weiſe und beurteilt alles, was ihm entgegenſteht, als Lüge. Die sermones Dei, gegen welche ſich der Widerſtand der Kreaturen richtet — Gott ſelbſt in ſeiner essentia kann auch die ſchlimmſte Kreatur nicht antaſten — werden ſo für töricht und lügneriſch geachtet, als ob ſie gar nicht göttlich wären[47]). Aber der Widerſtand iſt vergeblich; denn Gott, der die Heilung durch das Wort poſitiv eingeſetzt hat, ſiegt, wenn er vom Menſchen im Wort beurteilt wird. Das Wort, im Anfang eingehüllt in Schatten und Figuren, iſt als Wort des Glaubens jetzt das verbum spiritus et absconditum, abbreviatum et consummatum; ſo verkündet es ohne Figürlichkeit und Sinnlichkeit das Ganze und die Sache, nichts was das Fleiſch verlangt, ſondern was Gott will; ſo kann es nur vom gefangenen Intellekt und

---

[47]) Idcirco ii, qui spiritu Dei aguntur, homines sunt sensus et opinionis flexibilis, quos ducit mirabiliter dextra dei, quo non volunt neque cogitant, sed super omnem sensum. Ideo cum ducuntur, apparet voluntas Dei contra eos aspera, displicens ac penitus desperata. In quo tamen ductu se praebent humiliter resignatos et in fide patiuntur, cumque durissime fuerint examinati, tunc primum intelligunt, quam bona fuerit voluntas, sed incognita, immo incognoscibilis, quando implebatur (Rm. II, 269, 27). — Sicut itaque Dei sapientia abscondita est sub specie stultitiae et veritas sub forma mendacii — ita enim verbum Dei, quotiens venit, venit in specie contraria menti nostrae, quae sibi vera sapere videtur, ideo verbum contrarium sibi mendacium judicat adeo, ut Christus verbum suum appellaverit adversarium nostrum ... — ita et voluntas Dei, cum sit vere et naturaliter bona, beneplacens, perfecta, sed ita abscondita sub specie mali displicentis ac desperati, ut nostrae voluntati et bonae, ut dicitur, intentioni, non nisi pessima, desperatissima et nullo modo Dei sed diaboli voluntas videatur ... (Rm. II, 271, 25). — Non autem Deum ipsum absolute sic arguunt in sua essentia (quoniam hoc nulla creatura immo nulla malicia potest facere) sed in suis sermonibus ... (Rm. II, 56, 35). Sermones enim Dei ab ipso ad eos missi, quasi non sint Dei, stulti, mendaces et insipientes reputantur. Per sermonem enim suum curare instituit. At illi se aegrotare negantes stultum et peius aegrotum illum reputantes ei resistunt, contradicunt, judicant, condemnant. Sed frustra. Quia vincunt, cum sic judicantur, sive Deus vincit in suis eiusmodi sermonibus, cum ab eis judicatur in illis (Rm. II, 57, 2). Vgl. II, 160, 3; W. 4, 10: Talibus enim verbum crucis schandalum et stultitia est.

vom demütig unterworfenen Sinn aufgenommen werden; und der Glaube ist wie die consummatio salutis so das vivum verbum abbreviatum. Ideo eo ipso, dum consummatur, abbreviatur, et econtra, dum abbreviatur, consummatur (Rm. II, 233, 13)[48]). So ist das Evangelium die „eiserne Rute", nicht bloß weil es unbeugsam und unbesiegbar aufgerichtet dasteht, sondern auch deshalb weil es hart ist und entgegengesetzt für das Fleisch, weil es Kreuz und Martyrium bringt, weil es die Zuchtlosen disziplíniert, weil es die Hochmütigen demütig und die Kleinmütigen langmütig macht. Das Wort Christi ist hart, sofern es das Zeitliche betrifft, lieblich jedoch, wo es ewig ist; es züchtigt in Güte[49]). Das ist aber die Signatur des Wortes Gottes: Es schmeichelt nicht, sondern es straft; es lehrt spiritualia et solida bona, d. h. es zerstört das Fleisch und weckt den Geist. Es sind die großen Gedanken Luthers von der der Kraft des Schwertes vergleichbaren Scheidungskraft des Wortes, die wir bei der Konfrontierung Luthers mit Erasmus schon berührt haben, wie sie schon in der Frühzeit anklingen; die Idee vom Geist, der verborgen ist vor und in der Welt und

[48]) Quia caro et sapientia carnis nullo modo est capax justitiae et sapientiae Dei, idcirco necesse est ipsum verbum justitiae et sapientiae, quod est verbum fidei, contrahi et abbreviari, ut prorsus ad carnem et sapientiam eius ac justitiam non extendatur nec eam capiat nec capiatur ab eadem. Ideo necesse est carnales in illo offendi et extra ipsum fieri et abbreviari ab eodem (Rm. II, 232, 10; vgl. 232, 19). Quod autem dicit, 'verbum abbrevians' potius quam rem, hoc ipsum est causa, quare illi ceciderunt. Quia rem visibilem repulit et rem futuram invisibilem non exhibuit, sed verbum tantummodo inter medium illarum dedit. Ideo, qui non credit, perit, quia non est contentus verbo et negari sibi rem indignatur (232, 26). Omne enim verbum, quod aliquid significat aut nunciat visibile aut creatum, ideo non est consummatum aut perfectum, quia partem nunciat, non totum, i. e. rem, quae totum hominem non satiat, sed tantum partem, carnem, et sensum eius titillat (233, 7 ff.). Fides itaque est consummatio et compendium salutis. Si quidem verbum abbreviatum est non nisi fides. Unde probemus? Quia verbum breviatum nulli est tale, nisi intellectum sit esse tale. Sed non nisi fide intelligitur. Ergo fides est vita et vivum verbum abbreviatum (Rm. II, 234, 29; vgl. 234, 15 ff). Von diesem Gedanken aus kommt Luther auch zur Allegorie: Et sic breviatio tropologica infert allegoriam . . . ac sic moralis quoque consummatio infert allegoricam (234, 17).

[49]) W. 3, 32. Omnia opera et verba Dei sunt judicia, alios in bonitate, alios in severitate conterrentia (W. 3, 266; vgl. W. 3, 281; W. 4, 253; W. 4, 230). *„Gottis wort mus das wünderlichst ding seyn ynn hymel und erden. Darumb mus es zu gleych beydes thun, auffs höhist erleuchten und ehren, die es gleuben, und auffs höhist blenden und schenden, die ym nicht gleuben. Jhenen mus es auffs aller gewissest und bekantist seyn, disen mus es auffs aller unbekantist und verporgenst seyn* (W. 12, 236).

darum ihr entgegengesetzt, steht auch hinter ihrer Ausgestaltung, daß das im Gegensatz wirksame Evangelium realiter et formaliter Gericht und Gerechtigkeit zugleich ist[50]). Es ist Gericht, weil es den Menschen zur Verwerfung seiner selbst zwingt; es ist Gerechtigkeit, weil Gott dem Demütigen seine Gnade gibt.

Das also ist das Gericht Gottes; es verdammt, was die Menschen groß machen, und es erwählt, was die Menschen verurteilen; es führt in die Tiefe, um grade damit in die Höhe zu führen. In der Geschichte anschaulich und wirklich geworden aber ist uns das Gericht Gottes am Kreuz Christi; und sein Geschick soll außerdem unser Geschick werden. So hat Gott an Christus, seinem opus proprium, quod est primum et exemplar operum suorum, gehandelt; unter dem Gegensatz hat er sich verhüllt, indem er ihn sterben ließ, als er ihn verherrlichen wollte[51]). Sein Tod ist für Gott geschehen, eine

---

[50]) Evangelium est realiter et formaliter judicium et justitia, quando sic opere vivitur, sicut ipsum nos docet. Est autem ostensive et doctrinaliter judicium et justitia, quando docet sic vivendum. Qui enim implent evangelium, non sunt sub lege; quia iam nulla est super eos, cum iam impleverint et iam ei adaequati sint. Lex enim non dominatur nec est supra eos, qui iam implent (W. 3, 463). — Evangelium imponit crucem et vitam, pacem et bellum, bonum et malum, paupertatem et divitias. Et haec est verissime mixtura salutis, quamdiu haec vita durat (W. 3, 487). — Sic veritas absconditur sub aliena specie iis, qui insipientes sunt. Sed sapientibus, id est humilibus et mitibus, manet in propria specie (W. 4, 83). Idem est gladius quod virga (W. 4, 232). — Non enim qui se humilem facit vel dicit vel reputat, sed vitam et damnabilem, et hoc non tantum corde et verbo sed et opere ostendit. Et hoc est judicium, quod hic dicit. Quare castigatio et crucifixio carnis et damnatio omnium, quae sunt in mundo, sunt judicia Dei, quae per judicium, id est evangelium et gratiam suam, in suis operatur. Et sic fit justitia. Quia qui sibi injustus est et ita coram Deo humilis, huic dat deus gratiam suam (W. 3, 462).

[51]) Et ideo vocatur judicium Dei, quia contrarium est judicio hominum; damnat enim ea, quae eligunt homines, et eligit ea, quae damnant homines. Et hoc judicium est in cruce Christi nobis ostensum. Quia sicut ipse mortuus est et abjectio plebis factus, ita oportet nos simile judicium cum eo portare, crucifigi et mori spiritualiter (W. 3, 463). Opera enim Dei sunt opera fidei moralia. Opus autem singulariter Dei est Christus in tota sua vita. Opera manuum eius sunt ipsi sancti et ecclesia Christi (W. 3, 542). — Ita sane, quod Christus sedet a dextris dei, quid est nisi quia prius stetit a sinistris eius, prius servus, ideo nunc rex, prius passus, ideo nunc gloriosus, prius judicatus, ideo nunc judex, prius stetit, ivit, jacuit, ideo nunc sedet (W. 4, 229). Justitia Dei est tota haec, sc. sese in profundum humiliare. Talis enim venit in altissimum, quia in profundissimum prius. Et proprie Christum hic exprimit. Qui est potentia Dei et justitia Dei per maximam

Tat des gegen den eigenen Willen wollenden Gehorsams und damit der unbedingten Selbstlosigkeit[52]); aber die Kraft seines Werkes ist verborgen und nur seine Schwäche steht vor allen Augen[53]). Ja, Christi ganzes Leben hat sich im Gegensatz zur „Welt" vollzogen; Armut, Schmach, Kreuz und Tod hat er erwählt und die Weisheit der Welt, vor allem durch seinen Tod, zur Torheit gemacht und aufgehoben; er hat durch Torheit die Weisheit, durch Schwäche die Macht, durch Tod das Leben, im Guten das Böse überwunden[54]). So hat er den verborgenen Gott enthüllt, die Herrschaft des Teufels aufgedeckt, die uns verborgene Größe unserer Sünde gesehen und offenbart und die Lügenhaftigkeit des Menschen vor Gott ans Licht gebracht; ita per eundem spiritus revelatus est, qui est velut verbum vocis et sicut deitus carnis. Sein Tod und seine Auferstehung haben das Fleisch verdammt, die Selbstgeltung der Menschen, ihre Substanz oder Qualität, aufgehoben oder eine Umwertung der Werte herbeigeführt, und den Geist approbiert, so daß der Glaube, die „Substanz Gottes", die Werke Gottes, die in Schwachheit und Leiden verhüllt und darum der Vernunft nicht zugänglich sind, erkennen kann, ebenso wie ja die Vernunft und ihr Reich durch Christus zur Närrin geworden ist[55]). Christus hat das

---

et profundissimam humilitatem; ideo iam est in altissimis per summam gloriam (W. 3, 458); vgl. Rm. II, 204, 16; W. 24, 574.

[52]) Zu Rm. 14, 9: Non quod ipse hoc quaesierit tamquam ea, quae sua sunt, sed quod in hoc patri oboedierit, qui voluit eum ad hoc ipsum mori et resurgere. Alioquin nec ipse Deo sed sibi fuisset mortuus et succitatus (Rm. I, 123, 14).

[53]) W. 4, 244: Virtus operum Christi latet, sed non opera. . . . Rursum virtus operum mundi patet, sed operum Christi infirmitas patet. . . . Inde fit, ut humilitate vincatur diabolus.

[54]) W. 3, 160; 104; 82; W. 4, 76. — Quod eius ⟨sc. Christi⟩ conversatio contraria fuit toti mundo, ut sc. fugeret, quae totus mundus maxime quaerit, quaereret, quae maxime mundus fugit. Sic enim primo sapientiam mundi stultitiam fecit, factus ipse stultus mundo; deinde infirma (i. e. passiones et poenas) elegit, ut confunderet fortia (i. e. suavia et pacifica). Sic ignobilia et ea, quae non sunt, paupertatem, contemptum, crucem, mortem et universaliter totam opinionem et prudentiam carnis et mundi. . . . Necesse enim est, quod carnalis blasphemet spiritualiter, quia falsa reputat bona spiritualia (W. 3, 52); vgl. Rm. II, 13, 28.

[55]) W. 3, 276, 211, 548; W. 4, 50, 52; 243; Rm. II, 12, 22; — Quia omnis homo mendax coram Deo, qui tamen sibi veracissimus esse contendit. Sed postquam effusa est virtus Christi et divulgata per orbem, confusi sunt et mendaces ostensi (W. 3, 375). — Contriti enim sumus a diabolo sed ignorabamus. Revelavit autem hoc deus, et tunc conturbati sumus et commoti et sanari petimus a tali contritione (W. 3, 375). — Substantia . . . ambitiosorum est gloria, divitum divitiae. . . . Has autem substantias Christus per suam non substantiam

Evangelium „erschlossen"; aber der Sinn des Evangeliums ist die paradox-verhüllte Art, in welcher Gott die demütigen Sünder rettet. So gehören der verborgene Gott, Christus und die Rechtfertigungslehre ganz eng zusammen. Homo abscondit sua, ut neget, deus abscondit sua, ut revelet[56]). „Christus kennen" heißt wissen, daß Gott ihn zu unserer Gerechtigkeit und Weisheit gemacht hat, die wir uns aneignen können. In Christus selbst — den Juden war er überhaupt incognitus — ist Gott verborgen, — das ist das Mysterium der Inkarnation — und das ist das große Wunder, daß er zugleich Gott ist und Mensch, tot und lebendig, sterblich und unsterblich, so daß in ihm die Gegensätze nicht bloß in Erscheinung treten, sondern in ihm allein versöhnt sind[57]). Das Wort: „Verflucht, wer am Kreuz hängt", konnte nicht die ganze Person Christi treffen, sed fuit absorpta, quia deus erat nulli potens maledictioni subjacere, sed tantummodo caro eius. Et ideo simul maledictus et benedictus, simul vivus et mortuus, simul dolens et gaudens, ut omnia in se absorberet mala et omnia ex se conferret bona (W. 3, 426). So ist Christus, wie es in den Resolutionen zu den Ablaßthesen in einem ungeheuer charakteristischen Ausdruck heißt, der deus crucifixus et absconditus zugleich (W. 1, 614). *„Wo Christus ist, gehett ehr allezeitt widdr den strahm"* (W. 4, 637).

Hinter diesen Gedanken, die nur den Ansatzpunkt der Christologie Luthers aufdecken wollen, steckt auch das von Augustin angewandte Schema von der forma dei und der forma servi. Von der Konzeption Christi an ist wegen der Einigung der beiden Naturen in ihm die Gottheit erniedrigt und im Fleisch „verborgen", aber auch die Menschheit „erfüllt" und in die Gottheit „hinübergeführt". Die Gottheit Christi ist sein „Antlitz", das erst nach seiner Auferstehung sichtbar wird, die Menschheit Christi aber ist sein „Rücken", wie es offen-

---

omnes destruxit, ut fideles in illis non subsistant nec confidant, sed sint sine substantia, habeant autem fidem pro eis, quae est substantia alia, sc. substantia Dei. Sicut mors Christi destruxit vitam gloriae, divitiarum, ut in ea non vivant neque subsistant (W. 3, 440); vgl. zu Luthers Substanzbegriff, der auch für den innerhalb seiner Abendmahlslehre bedeutsamen Wesensbegriff von Wichtigkeit ist, W. 3, 419/20 und unten II, 4 Anm. 10.

[56]) Quis enim evangelium aperuit nisi Christus? ... Aufert deinde faciem suam ab eis, i. e. facit eos intelligere se esse filios irae et offendisse deum, et ideo aversum eum esse ab eis, et ita salubriter turbantur. Et sic spiritum superbiae aufert eorum, et in pulverem humiliati revertuntur. Quo facto iam apti sunt et capaces spiritus sancti (W. 4, 191); vgl. W. 4, 648; W. 1, 138; 140.

[57]) W. 3, 52, 124; W. 4, 20 (forma servi); W. 4, 82; W. 4, 647.

bar im Anschluß an die Mosesgeschichte heißt, die auch hinter dem Gedanken Luthers steht, daß wir in der Geschichte den „Rücken" Gottes erkennen. Trotzdem hatte Christus schon die Gewalt über alles empfangen und war der Sohn Gottes, wenn er auch die Gewalt jetzt nicht ausübt und seine Sohnschaft nicht als solche erkannt war. Das aber ist erst durch den h. Geist geschehen, der seit der glorificatio Christi in der Predigt der Apostel wirksam geworden ist, und der die clarificatio Christi, d. h. die Anerkennung und Offenbarung der im Fleisch verhüllten Gottheit, bewirkt[58]). So offenbart der h. Geist die in Christus verborgene Gottheit; sein Blut bewirkt nach Gottes Statut unsere Versöhnung mit Gott; das gleiche Statut Gottes läßt unsere Rechtfertigung nur im Glauben an Christus wirklich werden, und unsern Verkehr mit Gott nur durch die Vermittlung Christi, der allein vor Gottes Antlitz treten darf, hindurchgehen; wenn Gott vor Christus das Menschengeschlecht zu vergessen schien, so ist er jetzt sein Erhörer geworden, durch ihn und um seinetwillen; und Christus ruht auch heute nicht; er ist actuosissimus cum omni suavitate et facilitate und will, daß wir in sein Leben hineingezogen werden[59]); der Geist Christi wird das Prinzip und die Kraft unseres Handelns und unserer Werke[60]).

---

[58]) W. 3, 384; W. 4, 216; Rm. II, 10, 4. Diese Stelle ist für die Christologie des jungen Luther von entscheidender Bedeutung; ich werde in einem späteren, der Christologie im besonderen gewidmeten Bande auf sie genau einzugehen haben, und begnüge mich deshalb damit, hier nur den Schluß herzusetzen: Ita et hic intelligitur, Christus in evangelio per spiritum sanctum declarari et manifestari filius Dei in virtute et potestate super omnia, quod ante resurrectionem non fuit revelatum et manifestatum, sed potius in carne Christi occultatum (Rm. II, 11, 7). Der Vater schickt den Sohn, der *„uns mit dem Vater verſunet, damit wir wiederlebendig und gerecht, auch den Vater mit ſeinen gaben erkennen und haben möchten. Weil aber ſolche gnade niemand nütze were, wo ſie ſo heymlich verborgen bliebe, und zu uns nicht komen künöte, ſo kompt der heilige Geiſt und gibt ſich auch uns gantz und gar, der leret uns ſolche wolthat Chriſti, uns erzeigt, erkennen, hilfft ſie empfahen und behalten, nützlich brauchen und austeilen, mehren und foödern"* (W. 26, 506).

[59]) W. 1, 140.

[60]) W. 3, 306; vere haec est virtus Dei, quae facit opera Dei. Ergo virtus operum eius est ⟨sc. Christi⟩ (W. 3, 543). Verum, qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligunt (Rm. II, 111, 25). — Rm. I, 34, 20; Rm. II, 91, 31: Die superbi ſagen: Ideo ex Deo justificandos esse credimus, sed ipsi nos hoc impetrabimus, orantes eum et dolentes et confitentes; Christum autem nolumus, potest nobis sine Christo justitiam suam dare. Respondet: Non vult neque potest. Quia Christus quoque Deus est. Non dabitur nisi per fidem Jesu Christi. Sic statutum est, sic placet

Das ist die Erlösung bei Luther. Sic et sapientia et justitia nostra non apparet nobis omnino, sed est abscondita cum Christo in Deo (Rm. II, 219, 28). Indessen diese andeutenden Linien können jetzt nicht ausgezogen und nicht durch andere hier eingreifende Gedanken vervollständigt oder ergänzt werden; wir müssen uns das für eine spätere Arbeit vorbehalten.

Das also ist die „Natur" des göttlichen Willens: Er vollendet, wenn er zerstört; er tut Gutes, wenn er Böses tut; nur aus dem Nichts macht er etwas. Im Negativen ist das Positive. Die Gutheit müssen wir uns ab- und Gott zusprechen, et ita salvi erimus, non ideo desperare, qui nos eam non habemus, immo eo magis sperare, quo deus solus eam habet (W. 4, 211). Das ist die *„herzliche ermutt"*, die paupertas spiritus, die unter dem Kreuz bewährt wird; es ist deutlich, daß diese Gedanken mit der Grundidee der Rechtfertigungslehre zusammenhängen: nur Gott kann sein und schenken, was Menschen nicht sind und haben. So wandeln wir im Dunkeln; so sollen wir uns nicht dieser Welt anpassen, die nur nach dem Gegenwärtigen urteilt, wovon sie Erfahrung hat. Freuen sollen wir uns, wenn es gegen unsern Willen in unserm Leben geht, und fürchten sollen wir uns, wenn es nach unsern Wünschen sich abrollt[61]). Wir entnehmen daraus, daß auch die Ethik Luthers durch das Gesetz des Gegensatzes bestimmt ist; gut handeln, heißt gegen den eigenen Wunsch handeln. So hat es Gott mit Christus und mit allen den Heiligen Christi gemacht, daß er sie mit ganzem Willen das tun ließ, was sie am wenigsten tun wollten; das, was man nicht will, mit ganzer Kraft wollen, das ist Gottes Wille und Werk; so hat Christus gelitten, in Schwachheit, sed volens; und diese Ablegung jedes Eigenwillens

Deo et non mutabitur. Quis eius voluntati resistet? Hoc ipso magis superbia est non per Christum velle justificari. — Rm. I, 6, 18: Ut Deus non laudetur nisi per Christum. Quia sicut per ipsum omnia accipimus a Deo, ita per ipsum omnia in Deum referre debemus, cum ipse solus sit dignus vultui Dei apparere et sacerdotis officium pro nobis agere.

[61]) Ideo quilibet Christianus tunc maxime deberet gaudere, quando praecise contra suum sensum res agitur, et semper timere, quando secundum sensum agitur (Rm. II, 271, 25). — Quia haec est natura voluntatis divinae, 1 Reg. 2: „Mortificat et vivificat, deducit ad inferos et reducit." Hoc enim dum male facit, bene facit; dum displicet, optime placet, dum destruit, perficit. Ergo oportet non fieri insipientes et conformari huic saeculo, quod judicat, sicut sentit et sapit, (sapit autem experta et praesentia), sed renovari magis ac magis. Quia sic probabitur voluntas, dum judicamus, non sicut experimur et sentimus, sed in tenebris ambulamus (Rm. II, 274, 20); vgl. W. 18, 497; W. 4, 611.

läßt in der heißen Ergebung in Gottes Willen das grade als süß und selig erkennen, was ihnen an sich als so schrecklich und verderblich erschienen ist[62]). So wunderbar handelt Gott an seinen Heiligen, daß seine Güte sich darin zeigt, daß er ihnen Übel schickt und sie betrübt, daß seine Majestät grade in den Schwachen und Erniedrigten gegenwärtig ist und mit ihnen redet[63]). Schwachheit, Leiden, Kreuz, Verfolgung, das ist die Kraft Gottes, durch die er rettet, richtet und scheidet. Elegit enim infirma, ut confundat fortia (W. 3, 302). Die Armen, die Schwachen, die Verachteten, das sind seine Kinder, die in seiner Kraft wirken, wie es die parvuli apostoli und die simplices fideles in der primitiva ecclesia gewesen sind; sie alle waren ohne eigene Ehre und konnten so Gott und Christus die Ehre geben, dessen Gerechtigkeit und Gaben in den Demütigen und Leeren leuchten[64]). Hoc est totum negotium apostoli et domini eius, ut superbos humiliet et ad huius rei agnitionem perducat et gratia eos indigere doceat, justitiam propriam destruat, ut humilitati Christum requirant, peccatores se confiteantur ac sic gratiam percipiant et salvi fiant (Rm. II, 46, 30). Im Gegensatz vollzieht sich auch Gottes Hilfe; denn Gott ist unsichtbar und kann so auch nur verborgen helfen; dann aber am meisten, wenn er am fernsten ist, d. h. er hilft dann, wenn die Menschen dem, dem er hilft, schaden, um so in seiner Kraft und in der Geduld seiner Heiligen über den Teufel zu triumphieren[65]).

Das Gesetz des Gegensatzes, das durch den konkreten Geistgedanken gegeben ist, bestimmt auch Luthers Anschauung von der Kirchengeschichte. Nur hinweisen will ich dabei auf seine tiefsinnige, letztlich

---

[62]) Hoc enim si fecerit, tunc ea, quae sibi prius pessima fuerunt et vehementer displicuerunt et perdita visa sunt, gustat esse dulcissima, placent optime et perfectissima agnoscit. . . . Mira res! Petrus ducitur, quo non vult, eo tamen, nisi vellet, non clarificaret Deum, sed peccaret potius. Simul ergo vult et non vult. Sic Christus in agone suo noluntatem suam ... ferventissima voluntate perfecit. Ita enim in omnibus sanctis agit Deus, ut faciat eos summa voluntate facere, quae summe nolunt (Rm. II, 270, 31; vgl. W. 3, 299).

[63]) Cum sit altissimus, omnium fere videtur esse communissimus et omnibus obsequi et benefacere. Sunt enim multae differentiae rerum, et in his omnibus est Deus super et subter, intra et extra, ante et retro. Ut mole est omni superior, inferior, interior, exterior, prior, posterior. Sic etiam vita qualibet et sensu et intellectu. Ad omnes enim omnium illorum differentias et limites deus adest et superest. Et in his omnibus stupendus, metuendus, terribilis et mirabilis, sc. in sanctis suis (W. 3, 407); vgl. W. 4, 211; 213.

[64]) W. 3, 532; 81f.; Rm. II, 2, 19; vgl. W. 24, 681; 705.

[65]) W. 3, 302; Rm. II, 202, 12.

durch die Urbild-Abbild-Idee bedingte, Auffassung der Geschichte – er teilt sie mit Seb. Franck[65a]) – wonach die Geschichte das Puppenspiel Gottes ist, indem Gott durch die menschlichen Masken hindurch wirkt[66]); und das Schattenhafte wird unterstrichen durch die Wertung der einzelnen geschichtlichen Stufen, indem im Lauf des Fortschreitens, was Buchstabe war, Geist wird, und was Geist ist, dereinst wieder Buchstabe wird[67]).

Auch Luthers Kirchengedanken können wir zunächst nur streifen. Die Ansatzpunkte der Kirchenidee, zu der übrigens besonders bedeutsame Verbindungslinien von der Christologie her hinüberlaufen, und in der ursprünglich die Stellung der Prälaten vom Christusgedanken aus gestärkt wird, – in ihnen ist Christus den Menschen vorgeordnet, und der Gehorsam ihnen gegenüber ist ein Stück der heiligen Demütigung, die zur Demut führt[68]) –, wird man nicht nur von der Auffassung des geistigen Lebens als einer Einheit oder vom Gemeinschaftsgedanken[69])

[65a]) Zu Franck vgl. die vorzügliche Studie von Paul Joachimsen, Zur innern Entwicklung Sebastian Francks (Blätter für deutsche Philosophie 1928. Heft 1), bes. S. 12.

[66]) Temporalia sunt umbra dei (W. 4, 288). Nos enim umbra sumus, deus autem res vera et corpus nobis (W. 1, 125); sic enim ludit sapientia Dei in orbe terrarum (W. 4, 171); vgl. W. 4, 191. Vgl. hierzu R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte IV 1 (1917) S. 156f., wo auch sonstige Belege angeführt sind; F. Blanke, Der verborgene Gott bei Luther (1928) S. 5ff. Schöne und zutreffende Bemerkungen über Luthers Anschauung von der Geschichte finden sich auch bei E. Hirsch, Luthers deutsche Bibel (1928) S. 42ff.

[67]) Intellectum petit contra literam, quia spiritus est intellectus. Sed sicut creverunt tempora, ita et litera et spiritus. Nam quod illis tunc suffecit ad intellectum, nobis nunc est litera. Quia ... subtilior est nunc litera nobiscum quam olim fuit. Et hoc propter profectum. Nam omnis, qui proficit, hoc quod post se obliviscitur, est ei litera, et in quod se ante extendit, est ei spiritus. Quia semper illud, quod habetur, est litera ad illud, quod acquirendum est: ut de motu diximus. Ita articulus trinitatis expressus tempore Arrii fuit spiritus et paucis datus, nunc autem est litera, quia revelatus.... Si enim filii dei sumus, semper oportet esse in generatione (W. 4, 365). Ecclesia semper nascitur et semper mutatur in successione fidelium; alia et alia est ecclesia et tamen semper eadem (W. 4, 169).

[68]) W. 3, 174; W. 4, 215, 248; Rm. II, 88, 9; 275, 1; W. 38, 240; doch vgl. schon Rm. I, 5, 25 und 8, 14, wo stark betont ist, daß die Prälaten nur um der andern willen eingesetzt sind.

[69]) Vita spiritualis est una, quia omnia unit, sc. omnes sanctos in unum; omnia membra in unum. Sed vita mundi est multiplex, quia dispergit et multos facit.... Et tot sunt vitae in mundo, quot objecta concupiscentiae (W. 3, 361). Vocatur autem ecclesia vivus lapis in singulari propter unitatem caritatis (W. 3, 125).

her zu erreichen versuchen müssen, sondern auch von dem Gedanken aus, daß alles Innere äußerlich, aller Glaube Bekennen und alles Geistige konkret werden und alle Kraft nach außen wirken muß[70]). Dazu tritt dann noch die Vorstellung von den zwei generationes, die von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende vorhanden sind; die einen, die sich dessen bewußt sind, sind nicht bloß der Zahl, sondern auch dem Verdienst nach in der Kirche; das sind die „Götter"; die andern, die nur der Zahl nach zur Kirche gehören, non merito, und ohne Bewußtsein davon, sind „Menschen"[71]). Und diese beiden „Menschentypen", wie wir sagen können, kämpfen gegeneinander, wie Gott und Satan miteinander kämpfen; denn das Wort Gottes bringt das Schwert und den Aufruhr in die Welt; es reißt dem Bösen die Decke weg, so daß seine Macht offenbar wird, und es, gereizt und verstockt, immer stärker gegen Gott und sein Wort ankämpft. Die Scheidung der beiden Menschentypen ist durch Christus womöglich noch verschärft worden; denn er teilt alle Menschen endgültig in zweierlei, in Geist und Fleisch[72]). Aus dieser Anschauung geht dann der Gedanke hervor, daß die Kirche verborgen und dunkel ist vor der Welt, vor Gott aber offenbar; wie das Fleisch offenbar ist in dieser Welt, der Geist aber verborgen, so ist auch die Kirche in diesem Leben der Vernunft verborgen; war ihr Leben dereinst in der Synagoge verdeckt, verhüllt in Schatten und Buchstaben, so ist sie jetzt durch Christus in ihrer Paradoxie enthüllt worden; aber die sanctorum

[70]) In hac vita interior homo non potest esse sine exteriori (Rm. I, 115 f., 26). Nulla virtus sufficit ad intra esse, nisi et foris prodeat in opus sensuum. Hoc vult, quod auribus audiunt, quod ore loquuntur. . . . Nam corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem (W. 3, 248). Confessio enim est opus fidei praecipuum, qua homo negat se et confitetur Deum ac ita negat et confitetur, ut etiam vitam et omnia neget, antequam se affirmet. Moritur enim in confessione Dei et abnegatione sui. Quomodo enim potest fortius se abnegare quam moriendo pro confessione Dei (Rm. II, 245, 13). — Dieser Gedanke von dem Innerlichen, das äußerlich sein muß, spielt, anders gewandt, auch in den Abendmahlsschriften eine bedeutsame Rolle.

[71]) Duae enim sunt generationes ab initio mundi usque ad finem; una rectorum, altera impiorum. Hanc intrant omnes prosperati in seculo, illam solum sancti. . . . Alii sunt in honore Christi et ecclesiae et simul intelligunt, sc. qui numero et merito sunt in ecclesia. Alii autem sunt, sed non intelligunt, sc. qui numero tantum sunt in ecclesia et non merito. Et hi sunt homines tantum, illi autem dii, ps. 81 (W. 3, 273); vgl. W. 4, 240, W. 24, 435 ff., 482 f., 161: Duos populos supra legimus: Caianos id est mundanos, apud quos multa paulatim creverant, et Sethianos id est spirituales, qui et ipsi tunc in carnem et sanguinem degenerarunt.

[72]) W. 18, 626 f., 741, 710. Vgl. W. 24, 375 f.; vgl. ferner oben I, 4 Anm. 24 u. 25.

congregatio seu ecclesia manifesta ist manifestiert in allen Landen und Nationen nur nach dem Fleisch; nach dem Geist ist und bleibt sie im Verborgenen und Unsichtbaren, in Christus und in seinem Wort, was kein Mensch sehen, sondern nur auf das Wort hin glauben kann[73]). In Um-

[73]) Sicut omnes, qui volunt pie vivere (i. e. voluntatem habent et incipiunt in Christo) persecutionem patiuntur (W. 3, 243); zu „latibulum Dei est tenebrae": Quarto, est ecclesia vel b. virgo, quia in utraque latuit et latet in ecclesia adhuc, quae est obscura mundo, deo autem manifesta (W. 3, 124). Von den sancti heißt es: Et secundum corpora quidem congregari in utrem, ecclesiam sc., velut certum locum et cognitum et visum: quia utique sanctorum congregatio seu ecclesia manifesta est secundum carnem, ubi et quando sunt. Sed secundum spiritum ponuntur in thesauris, id est occultis, ita ut nec ipsi adhuc videant ea, in quibus ponuntur, sed tantum credunt: Ponuntur enim et fundantur in invisibilibus, quae nullus hominum videre potest, credere autem potest. Et hoc est ponia, id est fide firmari in absconditis, id est credibilibus. . . . Haec sunt abscondita ista, quae abscondit deus a prudentibus et sapientibus. Haec sapientia abscondita in mysterio. Haec sunt istae Almoth, de quo in titulo ps. 9 et fere ubique in psalmis per hoc verbum „abscondere", „absconditum" notantur (W. 3, 184). — Et sicut caro est manifesta, spiritus autem occultus, sic ecclesia in hac vita occulta, mundus autem in manifesto (W. 3, 203). Haec utique est differentia etiam alia a praedictis ecclesiae militantis a triumphante, quod sedes sunt in ipsa et manifestae sunt . . ., sed sessor ipse Christus non apparet estque absconditus per fidem et in fide, et tamen in ipsis sedet et praesens est, immo praesentissimus, cum sint isti sedes eius (W. 4, 403); Ecclesia, quae secundum spiritum est lumen de lumine Christo veniens, secundum carnem excommunicata, crucifixa et abjecta, et in utroque elevata et magnificata per totum mundum (W. 4, 38; vgl. W. 4, 77 f.). Quia populus Christi non tantum est solitarius in hoc mundo, sed etiam obscurus, ignobilis et abjectus, ac sine luce in nocte et tenebris, ubi impii sunt in die et luce (W. 4, 155). Vgl. W. 3, 395 und W. 26, 506 f.: *„Demnach gleube ich, das eine heilige Christliche Kirche sey auff erden, das ist die gemeyne und zal odder versamlunge aller Christen ynn aller welt, die einige braud Christi und sein geistlicher leib, des er auch das einige heubt ist und die bischove odder pfarrer nicht heubter noch herrn noch breudgame der selbigen sind, sondern diener, freunde, . . . auffseher. Und dieselbige Christenheit ist nicht allein unter der Römischen Kirchen odder bapst, sondern ynn aller Welt, wie . . . das also unter Bapst, Türcken, Persen, Tattern und allenthalben die Christenheit zurstrawet ist leiblich, aber versamlet geistlich ynn einem Evangelio und gleuben unter ein heubt, das Jhesus Christus ist, denn das bapstum gewislich das recht Endchristisch regiment odder die rechte Widderchristische tyranney ist. . . . Wie wol auch daneben der Türcke und alle Ketzerey, wo sie sind, auch zu solchem grewel gehören, so ynn der heiligen stet zu stehen geweissagt ist, aber dem bapstum nicht gleich ynn dieser hoheit . . . da ist vergebung der sunden, das ist, ein königreich der gnaden. . . . Und ist auch Christus und sein geist und Gott da selbs. Und ausser solcher Christenheit ist kein heyl noch vergebung der sunden, sondern*

rissen wird es schon hier deutlich, wie die Idee von der ecclesia visibilis und invisibilis mit dem Gedanken von dem im Verborgenen und so im Gegensatz sich offenbarenden Wirken Gottes zusammenhängt. Abscondita est ecclesia, latent sancti (W. 18, 657).

Dementsprechend gestaltet sich das geschichtliche Leben der Kirche. Wie es schon in der Geschichte Israels gewesen ist, so werden auch in der Kirche die Frommen verfolgt, gehaßt getötet. Christus usque hodie conspuitur, occiditur, flagellatur, crucifigitur in nobis ipsis (W. 3, 167). Deshalb können wir sicher sein, daß das Evangelium und Gottes Kraft bei uns sind, wenn wir verfolgt werden. Quod ex deo venit, fastidit mundus (W. 1, 601). Und bei der Minorität ist Gott[74]). Denn die Wahrheit ist nicht bei den „großen Hansen", den Gelehrten, Weisen, Mächtigen, sondern die Erwählten Gottes sind die Demütigen, die Verfolgten, die Armen. So setzt sich Gott in der Geschichte durch, gegen die menschliche Vernunft, indem er immer den „Widerpart hält" und gegen den Augenschein handelt; nur so gewinnt er ja seine Ehre. Seine Liebe zu den Kindern und Unmündigen tritt in der Urkirche hervor; denn die Apostel waren Kinder und die Gläubigen einfältig. Es ist wahr, wenn man heute viel Rühmens macht von der Vollkommenheit der primitiva ecclesia; sie war vollkommen und der Respekt vor der apostolischen Zeit hat Luthers Gedanken über die Kindertaufe etwa deutlich geleitet; aber wenn wir es recht ansehen, so ist der heilige Geist schon damals wie heute stark und schwach gewesen in den Christen[75]). Hier tritt schon die für Luther charakteristische Anschauung zu Tage, daß Abfall und Blüte, Nichtkirche und Kirche, Fleisch und Geist immer gleichzeitig in den einzelnen Perioden der Kirchengeschichte beieinander und gegeneinander sind; denn so sehr Luther davon überzeugt ist, daß die Kirche ihren ersten Ruhm verloren hat, daß die Predigt von Rechtfertigung und Gesetz post tempora aposto-

---

ewiger tod und verdamnis. . . . Solche aber vergebung der sunden ist nicht auff ein mal als ynn der tauffe zu gewarten, wie die Novater leren, sondern so offt und viel mal man der selbigen bedarff bis ynn den tod."

[74]) Quicquid enim ex deo est, in mundo necesse est crucifigi, et donec perducatur ad crucem . . . non cognoscitur ex deo esse (Rm. II, 34, 16; vgl. 48, 17). Ecclesia diaboli est maxima secundum numerum, sed omnino nulla secundum meritum. Ideo ecclesia Christi magna dicitur propter magnitudinem spiritualem, quia magna habet et facit opera et mirabilia (W. 3, 194). — Afflictus sum . . . quia ecclesia dejecta a prima sua gloria et afflicta certe (W. 3, 216); vgl. W. 3, 243, W. 4, 73, 156; 240; W. 24, 136, 173; — humiles = electi Rm. I, 102, 21.

[75]) W. 3, 80 ff.; W. 15, 581, 578; W. 23, 65.

lorum „untergegangen" ist, daß die Zeremonien — Luther erinnert an Victor von Rom und den ersten Osterstreit — *„viel Unlusts in den Kirchen angericht"* haben, daß im Papst der Antichrist die auf Messe und Zölibat gestützte Herrschaft in Kirche und Welt angetreten hat, so sehr ist es ihm Herzens- und Glaubenssache, daß in allen Stürmen, Verfolgungen und Wirren die Kirche nicht aufgehört hat und die Christenheit geblieben ist[76]); und zwar nicht bloß deshalb, weil Wort und Sakrament im Kern, wenn auch nur bei wenigen, unversehrt geblieben sind, sondern auch deshalb, weil die Kirchengeschichte zu allen Zeiten im Gegensatz verlaufen ist, so daß die wenigen — reliquiae —, die verachtet und verfolgt worden sind, das wahre Volk Gottes waren, während die anerkannte und in der Macht befindliche Kirche nichts weniger als Kirche gewesen ist. Verum sub iis servavit suam ecclesiam, sed ut non diceretur ecclesia (W. 18, 651). In diesen Gedanken Luthers wurzelt die in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung so wichtige Idee von den Zeugen der Wahrheit; und die Formung, die Luther seinen Gedanken gibt, bereitet schon die Anschauung Gottfried Arnolds von den Ketzern als den Zeugen der Wahrheit vor, hinter der ja eine große Geschichte liegt. Denn Luther steigert den Gedanken dahin, daß grade die Verfolgung, Verfluchung, Verbannung und Erwürgung durch den Antichrist das sichere Zeichen ist, daß wir die wahren Christen sind[77]). *„Ich acht, wir gleuben dem bapst, so sind wir gute Christen; gleuben wir Christo, so müssen wir Ketzer sein"* (W. 30 II, 442). So lebt der Gerechte ohne Ruhm und Ehre, als Fremder verborgen, unter den Kindern dieser Welt, die in den Gütern der Welt blühen; und eben deshalb leidet er von jenen Verrat und Verfolgung, wie es dem Haupt aller Gerechten, Christus, und dann allen seinen Gliedern gegangen ist. Aber diese Bedrückung ist für die wahre Kirche notwendig; denn sie bewirkt ihre Reinigung; und so wenig „Moab" zur Kirche gehört, so sehr dient es der wahren Kirche, wie die Rute den Kindern. Tiefsinnig sieht Luther hier ein letztes Lebensgesetz in der Geschichte sich realisieren, daß alles Gute gut nur ist durch das Böse, an dem es sich übt, wie das die alttestamentlichen Gestalten in einer für alles geschichtliche Leben geltenden typischen Weise ausdrücken[78]).

---

[76]) W. 3, 216 f.; W. 4, 178 (non permittitur, ut ecclesia submergatur, sed ... ut exerceatur) W. 38, 222, 271; W. 26, 147; W. 15, 695; W. 38, 221; E 32, 424; vgl. W. 24, 698.

[77]) W. 18, 651; W. 26, 64, 148; W. 38, 221; W. 4, 76.

[78]) W. 3, 300 f., 315, 340: Sicut omnis invidus impatienter sustinet meliorem,

Tiefsinnig ist auch die Verwertung der alt- und neutestamentlichen Geschichte, um letzte psychologische Gegensätze auszudrücken, die in der Geschichte hervortreten. Quia omnis Abel habet suum Cain et omnis Isaac suum Ismael, omnis Jacob suum Esau, omnis Israel suum Idumeum et omnis David suum Saul, omnis Christus suum Judam: Hoc est, omnes qui pie vivere volunt in Christo, persecutionem patientur. Quia secundum Gregorium Abel esse non potest, quem Cain malitia non exerceat (W. 3, 364).

Es ist von diesen Grundgedanken aus ganz konsequent, wenn Luther die Zeit der Märtyrer für die beste Zeit in der Kirchengeschichte hält; da war Gottes Barmherzigkeit groß, weil die tribulatio so bitter war; denn ohne Blut kann das Christentum nicht bestehen; wenn die Trübsal auf dem Höhepunkt steht, dann ist Christus da; und grade das Leiden der Märtyrer hat viele zum Glauben geführt, so daß der Teufel durch das von ihm verursachte Leiden geschädigt worden ist. Das Gegenbild dieser Periode — so urteilt der junge Luther — ist die eigene Gegenwart, wo Frieden und Sicherheit herrschen; und die letzte Verfolgung der Kirche wird in nichts anderem als in Frieden und Sicherheit bestehen[79]). Ja, Luther spricht einmal den originellen und doch der Mystik verwandten Gedanken aus, daß grade heute, wo reale Leiden und Trübsal fehlen, wir uns selbst als tyranni, tortores, haeretici verfolgen sollten, um so Gottes Erbarmen zu erlangen[80]). Sicut non est maior iniquitas quam summa aequitas, non maior injustitia quam summa justitia, non maius damnum quam maximum lucrum, sic non maior adversitas quam prosperitas, nec maius periculum quam nullum periculum. Ratio est, quia incautos facit. ... Nihil salva, ubi omnia salva, nihil ita aegrum, quam per omnia sanum; nulla tentatio omnis tentatio, nulla persecutio tota per-

---

sic et isti fecerunt Christo, quia cum gravitate et impatientia sustinuerunt animam eius in carne manentem. Ideoque non quieverunt, donec eam extra corpus occidendo eum extruderunt.

[79]) W. 3, 84f., 428, 430f., 471; vgl. W. 24, 466f. — Quo brevius a vita absolvimur, eo citius baptismum nostrum impleamus, et quo atrociora patimur, eo foelicius baptismo respondeamus, ideoque ecclesiam tunc fuisse foelicissimam, quando martyres mortificabantur omni die et aestimabantur sicut oves occisionis; tunc enim regnabat in ecclesia virtus baptismi pleno imperio (W. 6, 535). — Nota, quod sicut prima tempora felicia fuerunt, disciplinae et tribulationis tempora fuerunt, ubi ecclesia maxime profecit: sic novissima infelicia, quia pacis et securitatis tempora sunt et erunt; ubi ecclesia maxime deficiet et deficit. Et ultima persecutionem ecclesiae erit pax et securitas (W. 3, 433).

[80]) W. 3, 432.

secutio. Sic enim diabolus nunc ecclesiam impugnat maxima persecutione, quia sc. nulla persecutione sed securitate et otio (W. 3, 424).

Auf die verschiedenen Periodisierungsversuche der Kirchengeschichte durch Luther vermag ich hier auch nur hinzudeuten. So unterscheidet er einmal drei Leidenszeiten in der Geschichte des Christentums. Die erste ist die Zeit der Märtyrer; hier hat Gott das Schwache erwählt, um das Starke zu fällen; denn durch ihre Schwäche, nicht durch weltliche Macht, hat die Kirche damals gesiegt. Die zweite ist die Zeit der gelehrten Häretiker; hier hat Gott das Törichte erwählt, um das, was sich selbst für weise hielt zu stürzen; denn durch die Torheit des Glaubens hat die Kirche über die Weisheit gesiegt. Die dritte ist die Gegenwart, das Leiden der Sicherheit und des Überdrusses, wo die Gottesverehrung im „Buchstaben" ohne Affekt und Geist geschieht; es ist die Zeit, wo wir uns für etwas und unser Handeln für suffizient halten, wo wir ohne Kraft und Gewalt uns den Weg zum Himmel durch Ablaß und leichte Lehren leicht machen; hier hat Gott das erwählt, was nichts ist, um zu zerstören, was etwas ist; denn das ist der Weg zu Gott, sich für nichts und Gott für alles zu halten[81]). Dazu kommen verschiedene andere Gliederungsversuche der Kirchengeschichte, die nicht miteinander ausgeglichen sind; ursprünglich der Gedanke, daß die Kirche ihren Verfolgern als schwach und den Häretikern als töricht erscheint, bis sie dereinst — Luther weist auf die Böhmen und auf Mohammed hin — in Bausch und Bogen als sündig verworfen werden wird[82]). Dann die Reflexion auf die Entstehung der Sekten aus verschiedenartiger Gesetzesbeobachtung, d. h. als Wirkung der gesetzlichen Frömmigkeit[83]); oder der Hinweis auf die mannigfaltige Schriftauslegung, deren Differenzen zur Bildung von Rotten und zu den Konzilien geführt haben, welche die Schriftauslegung vereinheitlichen sollten, wodurch dann das Papsttum und die Herrschaft menschlicher Gebote sich entwickelt haben, so daß das Ende ist *„einmütiger gehorsam der veter glosen und des heiligen stuels zu Rom"*[84]); oder die Reflexion auf die Einführung der simulata philosophia Aristotelis um 1200, durch welche die Transsubstantiationslehre und das ganze ehrfurchtslose Geschwätz über Form, Substanz, Ursache in die Kirche eingedrungen ist[85]); oder die

[81]) W. 3, 416; W. 4, 77. [82]) W. 4, 77; anders W. 1, 136.

[83]) W. 6, 353; vgl. W. 24, 560, 562. [84]) W. 23, 65 ff.; W. 4, 66.

[85]) W. 6, 509; vgl. W. 3, 382: Sed quia ex Aristotele didicimus loquaciter et audacter de rebus disputare, putamus eandem loquacitatem et audaciam

Einteilung der Weltgeschichte in 6 Zeitalter zu 1000 Jahren, in das Zeitalter Adams, Noahs, Davids, Christi und des Papstes, wobei der Papst — Gregor der VII und die Einführung des Zölibats — in das Jahr 5000 seit Erschaffung der Welt gehört; *„er wirdt aber sein millenarium nicht hinausbringen"* [86]).

2.

Man verbaut sich den Weg zum Verständnis des deus absconditus und des deus revelatus bei Luther, wenn man von den scholastischen Begriffen der potentia dei absoluta und der potentia dei ordinata ausgeht [1]). Der Begriff des deus absconditus tritt auch nicht etwa erst in de servo arbitrio auf, sondern er gehört zu dem Zentrum der Lutherschen Frömmigkeit und Theologie und ist seit den annotationes zu Tauler und seit den dictata super psalterium bei ihm nachweisbar. Der Zusammenhang, in den der Begriff gehört, ist unfraglich jene mit Luthers konkretem Geistgedanken gegebene „Metaphysik" des Gegensatzes, deren religiöse Auswirkungen wir im vorigen Kapitel verfolgt haben. Wir können das bereits an der Psalmenvorlesung uns verdeutlichen und erinnern uns an jene auf Schritt und Tritt begegnenden Gedanken, daß vor Gott Weisheit Torheit ist, daß der wundersame Gott in den Schwachen und Demütigen wirkt, daß er aufbaut, indem er zerstört, und daß diese göttliche Art am hellsten in Christus, seinem Tod und seiner Auferstehung, in die Erscheinung tritt. Die Menschwerdung des Wortes ist recht eigentlich die Erniedrigung und Verbergung Gottes im Konkreten oder Geschichtlichen, welche unsere schlechte Weisheit erniedrigen und verbergen soll [2]). Hier ist der alles

etiam ad divina transferendas. Hinc est, quod ego odio habeo opiniones istas tam audaces Thomistarum, Scotistarum et aliorum, quia sacrum dei nomen, in quo signati sumus, quod caelum, terra et infernus tremit, adeo sine timore tractant et exaltant super linguam.

[86]) W. Ti. 5, 51.

[1]) Gegen R. Seeberg, Lehrbuch der D. G. IV 1 (1917) S. 158; erst für den späteren Luther, der die Idee der Prädestination in diesen Gedankengang hereinzieht, käme die Beziehung auf diese scholastischen Begriffe, so viel ich sehe, in Betracht. — Vgl. ferner F. Kattenbusch, Der deus absconditus bei Luther (1920); F. Blanke, Der verborgene Gott bei Luther (1928); P. Althaus, Die Bedeutung des Kreuzes im Denken Luthers (Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft 1926).

[2]) W. 3, 52ff., 46, 81f., 301f., 407, 440, 416, 458, 521f., 532, 524. — W. 9, 101: Deus enim sic agit et tam secreto consilio, ut a nemine cognoscatur agere vel agere velle, sed tantum egisse. . . . Quando enim agit, tunc omnino contrarium apparet operi dei ut Isa. W. 1, 34: Hinc verbum factum est

zerschlagende Irrationalismus Gottes Wirklichkeit geworden. Auch der Zorn Gottes ist dann am höchsten, wenn er die Kreaturen sich selbst überläßt, sie wachsen und gedeihen läßt, ohne sie zu zerstören[3]). Sein Gericht ist dem menschlichen Gericht entgegengesetzt; denn es verdammt, was die Menschen erwählt, und es erwählt, was die Menschen verdammen, wie das in Christus und in allen, die ihm spiritualiter nachfolgen, offenbar geworden ist[4]). Gott gibt eben nicht dem, der hat, sondern den Armen, d. h. den am Geist Armen, die „wissen", daß sie arm sind[5]). Das ist Gottes „Verborgenheit": Abscondita coram deo sunt clara coram mundo et econtra (W. 3, 112).

Das Motiv des Gedankens, der gewiß durch die bekannten Jesaia- und Psalmenstellen Luther nahgebracht worden ist, ist zunächst eine durchaus antiintellektualistische und irrationale Anschauung vom Leben. Das Leben geht nicht auf; seine Entfaltungen und Werte sind nicht Gott. Aber in diesem Leben, nicht jenseits desselben, entfaltet sich unsichtbar und verborgen ein anderes Leben, das Leben des Geistes, das im Gegensatz zu diesem Leben, aber mit seinen Mitteln und Geschehnissen baut und zerstört, schafft und vernichtet. Spiritualis und absconditus sind bei Luther identisch[6]).

et abscondita sapientia dei et exinanita, ut nostram quoque hanc pessimam sapientiam absconderet et exinaniret.

[3]) Tunc magis irascitur deus, quando nihil irascitur et dimittit in desideris suis ire impios, crescere et proficere, et non destruit eos (W. 3, 330; vgl. 440 und 472). Man weiß nicht, *„das Gott seyne güete und freundschafft under dem zorn und straffe verborgen hat und gibt"* (W. 18, 481). — Den Zorn Gottes denkt Luther in der Psalmenvorlesung nicht als unmittelbare göttliche Eigenschaft, sondern als ein Sichzurückziehen Gottes, indem er den Menschen den Kreaturen überläßt, die freilich nach seinem Befehl handeln und sich untereinander betrüben: Non enim ira sic est sua, quia in ipso sit, sed quia creatura, in qua est ira, est eius et ipsius nutu et imperio affligit impios; ipse autem in se manens quietissimus et tranquillus, immo summe bonus et non turbatus. Nam tam est bonus deus, ut quicquid ipse immediate agit, non sit nisi summum gaudium et delectatio et non affligit, sed magis reficit. Sed in impiis ipse se subtrahens et in summa manens benignitate applicat creaturas, quarum una alteram affligit. . . . Non deus proprie affligit approximando sed recedendo et in creaturas relinquendo (W. 3, 35; vgl. 79). — In der Römerbriefvorlesung von 1515 unterscheidet Luther wie oft in der Psalmenvorlesung die ira severitatis und die ira benignitatis (II, 36, 12). Sic orat ps. 6: „Domine, ne in furore tuo arguas me", q. d. argues me, quae est ira quidem tua, sed hanc ne in furore inferas, sed in misericordia, ut sc. veterem tantummodo hominem perdas, sed salves novum (II, 36, 17) vgl. W. 18, 480.

[4]) W. 3, 403. [5]) W. 3, 393.

[6]) Igitur hoc relinquere intelligitur spiritualiter et affectu fieri intus coram deo in abscondito (W. 1, 127).

Diese Tiefen und Geheimnisse werden von der Vernunft nicht erfaßt; und der Glaube, das mystische oder spirituale Erkennen, setzt die Beugung unserer Vernunft im Gehorsam gegen Christus und die Dunkelheit und Unsichtbarkeit dessen, was er glauben soll, voraus. Dies Leben ist nicht „von Angesicht zu Angesicht"; wir können nicht unmittelbar im „nackten" Gott wohnen, sondern müssen unter seine Verhüllung, unter sein umbraculum treten. Grade in der Trübsal, in der sich Gott „verbirgt"; müssen wir an die unveränderliche Güte glauben, und in diesem Glauben das Leben und den Frieden in Gott finden[7]). Glauben heißt also den verborgenen Gott anerkennen, oder, da der verborgene Gott am schärfsten in Christus sich zeigt, auch seine Inkarnation in Christus bejahen. Der „Intellekt" in der Schrift — das ist hier eben der Glaube — ist deshalb nichts anderes als die Weisheit des Kreuzes Christi, sc. intelligere, quod filius Dei est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus propter nostram salutem (W. 3, 176)[8]).

---

[7]) Cum deus sit suavitas ipsa, bonitas, misericordia, cum inducitur ira vel tribulatio, quae deum abscondit, oportet scire, quoniam non per haec Deus mutatur a voluntate et bonitate sua (W. 1, 90). — Mystica intelligentia, quae est fides (W. 3, 400). — Ibi iterum celos inclinari et captivare intellectum oportet, et sic potest ascendere in cognitione spirituali. In omnibus enim requiritur, ut inclinetur intellectus noster, et fiat caligo in eo, id est captivetur in obsequium Christi (W. 3, 125). — Quia cum fides sit super omnem intellectum, impossibile est eum per hominem dari aut per literas vel voces imprimi. Sed solus spiritus s., qui dicit ps. 30 ‚intellectum tibi dabo' (W. 3, 451). — Sed nunc, cum spiritus illius manifestae literae occultum facturus es, erunt opera tua ita occulta, opera tua adeo abscondita, ut nisi fide percipiantur, nullo modo cognoscantur. Immo nisi fides doceat, quod passio tua tanta opera faciat, videbitur, quod sint opera infirmissimi hominis cuiusque. Quid enim est pati? Numquid est hoc opus Dei? Igitur Diabolum esse victum, mortem occisam, caelum apertum, fides intelligit, ratio autem non cognoscit. Velavit enim ea opera sub infirmitate passionis, ut deitatem sub humanitate, ut fide quoque velaret rationem (W. 3, 548) vgl. W. 3, 155, 474, 302; W. 4, 65.

[8]) Absconditum ergo ecclesiae est ipsa fides seu spiritus, quod idem est. Quia in fide et spiritu vivunt, id est in cognitione et amore invisibilium. Sicut carnales non in fide, sed in re vivunt et non in spiritu, sed in carne. Ideo non sunt in abscondito, sed in manifesto (W. 3, 150). — W. 3, 176: Intelligere itaque est spiritualia et mysteria salutis et gratiae Dei agnoscere, unde usus loquendi obtinuit dicere, ‚mysteria' redemptionis et incarnationis, eo quod non nisi mysticis pateant et spiritualibus . . . ideo primum illos oportet mutari, ut sic mysteria, quae sunt aeterna, cognoscant. Qualis enim quisque est, taliter judicat. Vgl. aber die Betonung der syntheresis als des Organs für die absconditas und invisibilitas Dei W. 1, 36 f.

In alles dies wirkt auch Luthers Anschauung vom Geist herein; der Geist ist unsichtbar; aber er ist nicht einfach „jenseits", „an sich", abstrakt, sondern er ist „verborgen" im Buchstaben, in der konkreten Geschichte, in den wahrhaft Frommen und Demütigen, in Christus; und diese Verborgenheit darf wieder nicht als ruhende gedacht werden, sondern muß als eine im Kampf befindliche und im Gegensatz sich verwirklichende vorgestellt werden. Geist und Fleisch sind Gegensätze, und Gegensätze kämpfen gegeneinander. Ruhe nach dem Fleisch ist Tumult nach dem Geist, denn der Friede des Fleisches ist die Unruhe für den Geist. Und wieder heißt es, daß die Werke Gottes spiritualia sind oder intelligibilia; deshalb können sie nur vom Intellekt oder vom Glauben aufgefaßt werden in spe, non in re; für die Vernunft, für den sensus aber bleibt das Kreuz Christi das Ärgernis[9]).

Schon aus dem Gesagten wird es deutlich geworden sein, daß, was die entscheidende Frage nach dem Ursprung der Idee vom deus absconditus angeht, sich das Dilemma ergibt: Neuplatonismus oder die Anschauung vom Kreuz Christi bzw. der Begriff der Offenbarung als der Konkretisierung Gottes. Indessen ist es mir doch fraglich, ob man hier die Alternative des Entweder-Oder stellen darf. Gewiß, die Analogie zu Tauler — ich erinnere an die oben gegebene Darstellung —, der intellektual-spiritualistische Glaubensbegriff, der doch durch die Verquickung der „Verdunklung des Intellekts" mit dem „Gehorsam gegen Christus"

---

[9]) ‚Quoniam abscondit me', quia vita nostra abscondita est cum Christo in Deo secundum apostolum ‚in tabernaculo suo', i. e. humanitate sua vel fide humanitatis eius ‚in die malorum', tempore potestatis malorum: ‚Protexit me in abscondito', fide quae est velamentum secundum in tabernaculis, sicut litera fuit primum, i. e. sanctum sanctorum velatur isto abscondito, ‚tabernaculi sui', ecclesiae. . . . Et ideo vocantur fideles absconditi, i. e. spirituales (W. 3, 148). Deus in carne absconditus est, ita ut eum omnis homo cognoscere non possit nisi ex spirituali gratia dei illustratus. . . . Igitur ad deum converti nemo potest nisi prius ad Christum conversus. . . . Quod fit per cognitionem Christi sive dei incarnati. Nam hinc plurimi sunt aversi, qui noluerunt converti et cognoscere, propterea quod erat homo et absconditus (W. 4, 9). — Quia etsi secundum corpora, quibus mundo erant manifesti, conturbati sunt ab eis, non tamen secundum spiritum, quo erant eis absconditi in Deo, sed salvi semper fuerunt in fide et spiritu (W. 3, 166) vgl. Rm. II, 83, 10. — Quies secundum carnem est tumultus secundum spiritum, quia pax carnis est turbatio mentis. Econtra turbatio secundum carnem est pax mentis, quia sic terra tremit et quiescit. Caro enim, quando crucifigitur, et in suis passionibus non sinitur, sed castigatur, pacem tunc habet cor (W. 3, 524) vgl. W. 3, 203, 547, 367.

eine besondere amystische Färbung bekommt[10]), die Bezeichnung der Geburt Gottes oder des ungeschaffenen Wortes als das negotium absconditum in den Randbemerkungen zu Tauler[11]), das Lob der negativen Theologie des Areopagiten, die doch gleich aus der Tonart des ὑπὲρ in die der Vernichtigung und des Gegensatzes umgedeutet zu werden scheint[12]), all das spricht stark dafür, daß die Theologie des Areopagiten den Anstoß für die dann freilich sofort erfolgende schöpferische Umbildung der negativen Theologie der Areopagitischen Mystik gegeben hat; daß es sich um keine Übernahme, sondern wirklich nur um einen Anstoß zur Gedankenbildung in produktivem Mißverstehen gehandelt hat, brauche ich nicht weiter zu begründen. Auf der andern Seite ist für Luther der Tod Christi und die damit verbundene Auferstehung der tiefste und lebendigste Ausdruck für das Wesen des verborgenen Gottes, der hier sein eigenstes Werk getrieben hat; das Kreuz Christi und seine Auferstehung enthüllt das Geheimnis des göttlichen Wirkens, das durch den Tod Leben schafft; Christus ist „zum Zeichen des Gegensatzes" hingestellt worden, als derjenige, der nur den Sündern und nach Gnade Verlangenden helfen will; die Person Christi, in der Gott inkarniert und verborgen war, so daß man ihn nicht sehen, sondern nur hören konnte, oder ihn nicht haben, sondern nur sehen konnte[13]), zeigt in ihrem Wort wie in ihrem Handeln die Art des göttlichen Lebens auf. Der konkrete Gott Christus ist der verborgene Gott. Das ist die Offenbarung; sie offenbart also den verborgenen Gott, der doch aber nicht mehr schlechthin „verborgen" ist, sondern in der Konkretion verborgen und dann „offenbar", sofern wir an ihn in Beugung unter das Kreuz Christi glauben. Das ist die Paradoxie der christlichen Religion: Christus als die Darstellung des im Gegensatz wirkenden und deshalb als die konkrete Offenbarung des verborgenen Gottes. Wie eng aber bei Luther beide Motivreihen verschlungen sind, das zeigt am besten

[10]) W. 3, 125 (s. o. Anm. 7), Rm. II, 27, 32; 275, 23: Fides nihil aliud est quam obedientia spiritus.

[11]) W. 9, 98.

[12]) Haec est vera Cabala, quae rarissima est. . . . Unde in Dionysio frequens verbum est ‚hyper'. . . . Nam . . . affirmativa theologia est sicut lac ad vinum respectu negativae Et haec in disputatione et multiloquio tractari non potest, sed in summo mentis otio et silentio, velut in raptu et extasi. Et haec facit verum theologum. Sed non coronat ullum ulla universitas, nisi solus spiritus s. Et qui hunc viderit, videt quam nihil sciat omnis affirmativa theologia (W. 3, 372). Schon in den Randbemerkungen zu Augustin (W. 9, 21) findet sich die Stelle: Et haec sola nobis est eius notitia quia negativa.

[13]) W. 1, 97, 85; W. 1, 94.

eine Stelle, die ich um ihrer Bedeutsamkeit willen hierher setzen will: Sie exegesiert das Wort „latibulum dei est tenebrae"; primo, quia in fidei enygmate et caligine habitat. Secundo, quia habitat lucem inaccessibilem, ita quod nullus intellectus ad eum pertingere potest, nisi suo lumine omisso, altiore levatus fuerit. Ideo b. Dionysius docet ingredi in tenebras anagogicas et per negationes ascendere. Quia sic est deus absconditus et incomprehensibilis. Tertio potest intelligi mysterium incarnationis, quia in humanitate absconditus latet, quae est tenebrae eius, in quibus non potuit videri sed tantum audiri (W. 3, 124). Aus der Reihenfolge der einzelnen Gesichtspunkte an dieser Stelle wird man schwerlich etwas für die Bedeutsamkeit derselben in Luthers theologischer Konzeption schließen dürfen. Aber erst die Untersuchung der Christologie und ihrer Beziehung zu Glaube und „intellectus" wird die Entscheidung darüber ermöglichen, ob Luther ursprünglich auch das Kreuz eben nicht einfach als irrationale Tatsache im modernen Sinn gesehen hat, sondern ob dieser Irrationalismus nicht aus dem platonisch-augustinischen Intellektualismus, — ihm ist das Kreuz Sinn und Inhalt der intelligibilen Welt — hervorgewachsen ist.

Das Bild, das wir vom deus absconditus aus der Vorlesung über den Römerbrief gewinnen, deckt sich in den Grundlagen mit dem eben entwickelten Bild. Wir finden hier, wieder an vielen Stellen, die uns bekannten Gedanken, die wir als Verständnis der Welt und des Lebens unter der Form eines metaphysisch bedingten Gegensatzes bezeichnen zu können glaubten. Gott und Welt stehen im Gegensatz zueinander, so daß Leiden und Torheit die Erkennungsmarken sind, welche die Zugehörigkeit zu Gott verbürgen. Gott wirkt in der Welt „geistlich", d. h. verborgen und im Gegensatz; es ist seine Natur, daß er zerstört, bevor er seine Gaben gibt; es ist seine Weisheit, daß er durch Böses Gutes schafft und durch Sünde die Gerechtigkeit vollendet; es ist sein Wille, das zu wollen, was über unsern Willen hinausgeht und ihm konträr ist. Gott verhüllt sein Werk; am sichtbarsten ist das in Christus geschehen; aber auch in jedem Christenleben zeigt es sich, daß er erhört, indem er seine Gnade in seinem Zorn verbirgt[14]). Letzten Endes dient dies Wirken Gottes gegen den Augenschein und gegen die Vernunft der Herausstellung und Anerkennung der göttlichen Wahrhaftigkeit und

[14]) Rm. I, 9, 18; II, 34, 16; 48, 17; 53, 4; 56, 11; 87, 29; 160, 3; 202, 12; 203, 1; 204, 7, 16; 161, 21; vgl. W. 24, 577f.; die infusio gratiae est sub forma irae abscondita (W. 1, 514).

seiner Ehre und ist so durch den Urgegensatz zwischen dem heiligen Schöpfer und dem sündigen Geschöpf bedingt. Diese Anerkennung der göttlichen Wahrhaftigkeit setzt die Zerstörung der Geltung dieser Kreaturen und ihrer Ansprüche voraus und bewirkt in diesem Kampf die ungehemmte Herrschaft Gottes in den Kreaturen, die aufs neue seine Geschöpfe geworden sind. Immo eo magis est verax et illi mendaces, quia veritus tunc magis vincit, cum impugnatur, excelsior fit, cum deprimitur. Et natura eius est, ut proficiat, dum ei resistitur (Rm. II, 53, 13). So ist es die Sünde, der Gegensatz gegen Gott auf Seiten des Menschen, in dem er die Welt für sich selbst gebaut hat, der das Wirken Gottes im Gegensatz zur Welt und zum Menschen hervorruft.

Und doch würde Luther einem, wenn man ihn unmittelbar nach der Ursache für die paradoxe Beschaffenheit des Heilswerkes fragen könnte, eine andere Antwort darauf geben, indem er auf das „Statut" Gottes hinweisen würde; Gott hat beschlossen, nur dem die Sünde nicht anzurechnen, der ihn fürchtet und ständig um Erbarmen anfleht; Glaube und Gnade rechtfertigen uns nicht an sich selbst, sondern der „Pakt Gottes" gibt ihnen die Kraft dazu; daß der Weg zu Gott nur durch Christus geht, ist „Statut" Gottes und daher unumstößlich; gute Werke sind nur gut durch die reputatio, die Gott ihnen verleiht; sie gefallen Gott nicht an sich, sondern sind von ihm von Ewigkeit her erwählt als solche, die ihm gefallen werden; ja, auch den Nächsten lieben wir nur deshalb, weil Gott es so befohlen hat, daß das, was wir dem Nächsten wiedergeben, — Gott braucht unsere Güter nicht — als ihm wiedergegeben gilt[15]).

[15]) Cessante enim isto timore et sollicitudine mox ponitur securitas, posita securitate mox redit imputatio Dei in peccatum, eo quod statuerit Deus nulli velle non imputare nisi gementi et timenti ac assidue misericordiam suam imploranti (Rm. II, 116, 22). — Quid superbit homo de meritis suis et operibus, quae nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab aeterno ei placitura? Non ergo nisi gratias agendo bene operamur, quia opera nos non faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat (Rm. II, 221, 18). — Omnia opera tantum habent dignitatis, quantum habent apud deum reputationis. Nunc autem potest vilissima reputare et paucissima, econtra plurima et maxima refutare. Ergo non faciamus bona? Absit! Sed in humilitate facienda sunt, tunc deus non refutat ea (Rm. II, 253, 21). — Immo et fides et gratia quibus hodie justificamur, non justificarent non ex se ipsis, nisi pactum dei faceret. Ex eo enim praecise, quia testamentum et pactum nobiscum fecit, ut, qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus sit, salvi simus (W. 3, 289); vgl. Rm. II, 135, 20; 91, 31; W. 4, 329,

Das sind nicht bloß nominalistische Nachklänge in der Theologie Luthers, sondern es hängt mit seinen zentralen Gedanken im Tiefsten zusammen. Wie alles Leben, sofern es wirklich lebt und in Bewegung ist, Wirkung der göttlichen Urkraft ist, so ist die Wertung des Guten und die Geltung des Heiligen durch den göttlichen Willen gesetzt, der aber nicht inhaltsleer oder willkürlich ist, sondern der den Willenseinklang und die Wirkensfähigkeit der entselbstigten Kreatur mit ihm selbst bezweckt. Wie kann es auch anders sein bei einer Grundanschauung, für welche die freudige Bejahung des Gotteswillens, in jeder Lage und selbst in der Hölle, die Seligkeit ist, und für welche die Strafe der Verdammten in der stets erfolglosen Flucht vor Gott besteht[16])! Und das ist der für Luthers Ethik konstitutive Gedanke, das gut nur das ist, was Gott wirkt unter Ausschaltung alles Menschlichen. Das ist Gottes Ehre, daß er allein in den Menschen als in seinen willfährigen und nur auf ihn gerichteten Instrumenten sein Werk ausführt. Es ist also nicht so, daß das „Wollen und Laufen" des Menschen überhaupt nichts ist, — der Mensch soll Gutes tun — aber sein „Wollen und Laufen" ist nicht seine eigene Leistung, sondern Gottes Werk. Bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona; omnes sunt instrumentum Dei, qui operatur omnia in omnibus[17]). Für Gottes Willen aber gibt es keine für uns sichtbare Regel oder Verpflichtung; er ist nicht grundlos, aber es ist ein „verborgenes Gericht" seines Willens, wenn er des einen Sünders sich erbarmt, und wenn er den andern Sünder

344. — Unde regulam hic tene: Quia deus nostris bonis non egit, statuit et quicquid proximo retribuimus, sibi retributum sit et sic satisfactum (W. 3, 210). Über die Nächstenliebe Rm. II, 139, 24; 304 ff.

[16]) Cum sit hoc esse beatum, voluntatem Dei et gloriam eius in omnibus velle et suam nihil optare neque hic neque in futuro (Rm. II, 217, 18). — Haec est enim poena damnatorum et inquies sine fine, quod fugiunt Deum et tamen effugere non possunt, quod etiam omnis conscientia mala Christum oblita facit (Rm. II, 236, 31); vgl. W. 18, 482 f.

[17]) Quare ex isto textu non hoc sequitur, quod velle et currere hominis nihil est, sed quod non suae virtutis est. Quia opus Dei non est nihil. At velle et currere hominis est opus Dei. Loquitur enim de velle et currere secundum Deum, i. e. de vita caritatis et justitiae Dei. Aliorum autem velle et currere nihil est, qui non in via Dei volunt et currunt, licet magna velint et valde currant. Quia non sunt ex Deo nec placita ei (Rm. II, 225, 29). — Quia non potest ostendere virtutem suam in electis, nisi prius ostendat eis infirmitatem eorum et abscondat virtutem eorum ad nihilumque redigat, ut non glorientur in virtute sua propria. Hoc autem non fieret, nisi excitaret potentiorem super eos, qui eorum virtutem ad nihilum redigeret, et tunc sola solius Dei virtus appareat, quod liberantur (Rm. II, 229, 21); vgl. Rm. II, 225, 6, 11; 221, 18.

verdammt; wenn er den einen, der gut handelt, verwirft, und den andern, der böse handelt, annimmt. Und doch ist dieser Wille Gottes nicht ziellos, sondern bestimmt durch das Ziel der renovatio mentis und der sanctificatio corporis, und die Statute, die er erlassen hat, bezwecken die Seligkeit des Menschen, und das heißt den Willenseinklang zwischen Gott und Mensch[18]). Aber erst in lumine gloriae werden diese Geheimnisse in ihrer letzten Gerechtigkeit uns vor Augen liegen. Von hier aus gewinnt Luther den Ansatz zu einer kühnen Theodizee: Es gibt kein Übel für uns, sofern Gott es will, und wir diesen Willen Gottes bejahen[19]).

Es ist bekannt, daß Luther mit diesem Gedanken die bei Tauler wie bei Ockam vorkommende Idee von der resignatio ad infernum aufgelöst hat. Wer sich ganz in den Willen Gottes geworfen hat, der ist eben schon nicht außerhalb von Gott; wer bereit ist nach Gottes Willen in der Hölle zu sein, für den ist eben die Hölle nicht mehr

---

[18]) Non enim similiter omnes tradit et punit Deus, etiamsi aliquod simile peccent. Cuius ratio est occultum judicium eius et quia unus bona aliqua simul facit, alius non vel minus, ita ut obstruatur os temeritatis, ne quis statim definiat regulam Deo, secundum quam Deus quodlibet peccatum puniat aut bonum praemiet. Ideoque permittit similiter quosdam peccare et tamen huic miseretur et ignoscit, illum indurat et damnat. Similiter quosdam bene agere et vivere et tamen hunc reprobat et projicit, illum vero suscipit et coronat (Rm. II, 27, 19). — Zu Rm. 9, 15: Ratio itaque, quod non ideo est injustus Deus, est, quia sic voluit ac placuit ab aeterno, et voluntatis eius nulla est lex nullumque debitum omnino (Rm. I, 85, 18). — Vgl. Rm. II, 275, 31.

[19]) ‚Miserebor, cui voluero, vel cui praedestinatum est misereri.' Quae est dura responsio superbis et prudentibus, sed mitibus et humilibus est dulcis et grata, quia hi de se desperant; ideo suscipit eos dominus. Quia et vere nulla est alia causa suae justitiae nec esse potest nisi voluntas eius.... Deinde cum voluntas eius sit summarium bonum, cur non libenter velimus eam fieri summo studio, cum non possit esse mala ullo modo? At dicis? Mihi autem est mala? Absit. Nulli est mala Sed quia non attingitur eius voluntas nec fit ab illis, hoc est eius malum. Si enim vellent, quod vult deus, etiamsi damnatos et reprobatos vellet, non haberent malum. Quia vellent, quod vult Deus, et haberent in se voluntatem Dei per patientiam (Rm. II, 222, 4). — Qui vero prudentiam spiritus habent, voluntatem Dei diligunt et ei conformes congratulantur. Unde cum sciant hanc esse voluntatem Dei, quod judicium extremum fiat et horrore omnia repleantur et ira eius nota fiat, non terrentur, sed cum gaudio haec expectant et optant cito fieri. Ita quod aliis est summus horror, ipsis est summum gaudium eo, quod volunt perfecte voluntate idem, quod deus vult. Ubicumque enim est voluntas, ibi neque dolor neque horror est, sed optatum desiderati et voliti complementum et quieta cupiti acquisitio (Rm. II, 193, 5).

Hölle[20]). Man wird die Besonderheit der resignatio ad infernum bei Luther aber auch von dort her erfassen können, daß sie in den Zusammenhang der allbestimmenden Idee von der Prädestination tritt, während sie bei Tauler doch mehr in den Prozeß der Entwerdung, jedenfalls des Bekehrten, hineingehört. Die resignatio ad infernum ist der dritte Grad der Zeichen, die es für die göttliche Wahl gibt. Wenn auf der ersten Stufe diejenigen stehen, die, in Gottes Willen ergeben, darauf vertrauen, jenseits der Möglichkeit aller Verdammung, erwählt zu sein; wenn der zweite Grad durch die eingenommen wird, die entsagt haben, und die in diesem Affekt oder doch in der Sehnsucht danach zufrieden sind, selbst wenn Gott sie nicht retten wollte, so befinden sich auf der dritten und höchsten Stufe diejenigen, die auch im Effekt auf sich selbst verzichten; nach Gottes Willen bis in die Hölle hinein, wie es in der Todesstunde vielen geht. Das ist die wahre Liebe zu Gott, wie alle echte Liebe bitter für den Liebenden und süß durch den Geliebten; denn lieben heißt sich selbst hassen, verdammen und Böses wünschen[21]). Es ist nun aber m. E. kaum zu verkennen,

[20]) Tales enim libere sese offerunt in omnem voluntatem Dei, etiam ad infernum et mortem aeternaliter, si Deus ita vellet tantum, ut sua voluntas plene fiat; adeo nihil quaerunt, quae sua sunt. Verum tamen sicut se ipsos ita pure conformant voluntati Dei, sic est impossibile, ut in inferno maneant. Quia impossibile est, ut extra Deum maneat, qui in voluntatem Dei sese penitus projecit. Quia vult, quod vult Deus, ergo placet Deo. Si placet, ergo est dilectus; si dilectus, ergo salvus (Rm. II, 217, 27). *„Denn leyden, tod, auch die helle, mus uberwunden werden von uns. Mit flucht aber und ungedult wird sie nicht uberwunden, sondern mit gunst, willen und liebe, darynnen legen Gott behalten“* (W. 18, 482/3).

[21]) Die drei Grade der Zeichen der electio: 1. Rm. II, 215, 2; 2. Rm. II, 215, 5; 3. optimus et extremus eorum, qui et in effectu se ipsos resignant ad infernum pro Dei voluntate, ut in hora mortis fit fortasse multis. Hi perfectissime mundantur a propria voluntate et prudentia carnis. Hi sciunt, quid sit illud: ‚Fortis ut mors dilectio et dura sicut infernus aemulatio.' Mira comparatio, quod amor comparetur rebus asperrimis. . . . Sed verum est: Amor complacentiae est dulcis, quia fruitur amato. Hunc autem raptim et modice dat electis suis Deus in hoc mundo, immo periculosissima res est, hunc frequenter et diu habere; ‚receperunt enim mercedem suam'. Sed amor desiderii ille, inquam, est sicut infernus, durus et robustus, et in hoc exercet suos electos Deus in hac vita miris modis. . . . Ideo sub nomine amoris vel charitatis semper crux et passiones intelligendae sunt. . . . Est quidem res dulcis . . . dulcis in objectum et amara in subjectum (Rm. II, 215, 8); zum Wesen der Liebe vgl. II, 219, 8 und 216, 2: Sic et Christus in ultima et maxima passione sua maxime aestuavit charitate. Immo secundum b. Hilarium summo gaudio gavisus fuit se summo dolore dolere. Sic enim mirabilis est Deus in sanctis suis, ut summe dolentes simul summe gaudere faciat.

daß durch diese Betonung des amor desiderii, der hart und stark ist sicut infernus, die eigentliche resignatio ad infernum einen uneigentlichen und gleichnishaften Zug bekommt; das ist von Luther nicht durchgeführt; aber es ist doch so, daß die resignatio ad infernum der stärkste Ausdruck ist für die völlige und erfahrene Gottesliebe des Frommen, der so weit „entselbstigt" ist, daß er auch die eigene Seligkeit oder das Ziel seiner Frömmigkeit Gott aufzuopfern bereit ist. Diese Beurteilung der resignatio ad infernum entspricht der spiritualistischen Deutung von Seligkeit und Verdammnis bei Luther, auf die wir schon hingewiesen haben. Aber grade deshalb ist hiermit ein wirklich erlebter oder „erfahrener" seelischer Zustand gemeint, der sogar der Eingießung der Gnade in bezug auf seine Wirkung, nämlich die Ausreißung des amor concupiscentiae, gleichgestellt wird. Die Entselbstigung, die wir in der resignatio ad infernum vollziehen, ist die Satisfaktion der göttlichen Gerechtigkeit oder die unbedingte Anerkennung der göttlichen Ehre, die Gottes befreiendes Erbarmen hervorruft. Die Bereitschaft zur Strafe nimmt die Strafe selbst weg; damnantur potius, qui fugiunt damnari[22]).

Aber wir sind mit diesen Ausführungen schon bei dem angelangt, was das Erste und das Letzte in Luthers Religion ist, bei der Wahl. Auch hier liegt der Gedanke in der Konsequenz der Konzeption Luthers, sofern diese mutig bis zu Ende durchgedacht war. Nicht das „Fleisch", in keiner noch so feinen Sublimierung, kann „Söhne Gottes" schaffen, sondern allein die Wahl und die Gnade Gottes. Electio et non justitia salvos facit (Rm. I, 83, 19). Nur so bleibt die Ehre Gottes wirklich gewahrt[23]). Hier greift natürlich das Problem der Sünde ein

[22]) Gott will die resignatio ad infernum, weil der amor concupiscentiae ... non extirpatur nisi per superabundantem gratiae infusionem vel per hanc durissimam resignationem. ... Nunc autem nemo scit, an Deum pure diligat, nisi experiatur in se, quod etiam salvari non cupiat nec damnari renuat, si Deo placeret (Rm. II, 218, 16). — Quod si haec est poena purgatorii ..., quod animae imperfecti amoris horrent hanc resignationem, donec eam faciant et consentiant esse anathema a Deo, misere stulti sumus, qui differimus amorem Dei hic in vita perficere studio fervido et expectamus tam crudem tristitiam in futurum. Ubi tamen non fit purgatio, nisi fiat ad infernum resignatio (Rm. II, 218, 18). Die wirklich Heiligen machen diese resignatio ad infernum. Quia ex abundanti affectu in Deum omnia possibilia praesumunt, etiam infernum sustinere. Et per hanc promptitudinem statim effugiunt eiusmodi poenam. ... Damnantur potius, qui fugiunt damnari (Rm. II, 218, 25). Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, in infernum offeremus propter Deum et justitiam eius, iam vere satisfecimus justitiae eius et miserebitur atque liberabit nos (Rm. II, 220, 19; vgl. W. 18, 481.

[23]) Ob man aus der Stelle W. 3, 262: Atque sicut prima locutio multis

in seiner Beziehung auf den Willen Gottes, auf das jedoch erst später von uns eingegangen werden soll. Jetzt sei nur gesagt, daß Luther das Problem, wie Gott die Bindung an seine Gebote verlangen kann und doch die Gnade nach seinem Gutdünken gibt oder nicht gibt, stark empfunden und seine gerechte Lösung für das jenseitige Leben verheißen hat[24]). Ebenso ist es selbstverständlich, daß Präszienz und Prädestination bei Luther zusammenfallen. Gott, dessen Gutheit darin besteht, daß er uns gut macht, kann nicht etwas vorherwissen, ohne es nicht zugleich vorher zu bestimmen[25]). Auch der Tod Christi kommt nur den Erwählten zugut[26]).

Der Prädestination entspricht die Reprobation, die nicht als ein Zulassen Gottes, sondern als sein Werk zu verstehen ist. Gott erträgt die Reprobierten, weil sie der Übung und Besserung der Prädestinierten dienen; er will, daß Böses sei, um daraus Gutes zu machen, ohne daß wir das Warum begreifen können; nicht die Bösen dienen Gott, aber das Gute, das sie haben, und das sie mißbrauchen[27]).

figuris et umbris fuit involuta, quae omnia in uno Christo implentur et inveniuntur, quia quicquid in lege tam multis verbis et factis agitur, totum unus Christus habet in veritate ... ita in futuro erit Deus idem unusque omnia in omnibus einen Anklang an die Lehre von der ἀποκατάστασις πάντων bei Luther wird heraushören dürfen, ist mir zweifelhaft; zumal wenn man Stellen wie W. 4, 125 heranzieht: Omnia enim nobis dat, constituit quando, quomodo, quibus, ubi, quantum velit coli, ne homo glorietur, quod Deo aliquid dederit non prius acceptum ab eo, et ita Deus non sit Deus.

[24]) Ergo invincibiliter sequitur, quod caro non facit filios Dei et heredes promissionis, sed electio et gratia Dei. Sic, sic ergo humiliata superbia carnis potest nasci spiritus et gratia Dei (Rm. II, 221, 14); vgl. II, 222, 4; 27, 19; I, 86, 15. — Haec enim duo quomodo consonent et quo judicio justa sint, sc. quod Deus vult me obligari et omnes, et tamen non dat gratiam, nisi cui velit, nec vult omnibus, sed electionem in illis sibi reservat: haec, inquam, in futuro videbimus (Rm. II, 23, 8).

[25]) Quos praescivit conformes fieri, hos et praedestinavit conformes fieri. Non quod suis meritis fieri talis praescierit, alioquin dixisset: Non quos praescivit, se conformes facturos (Rm. I, 78, 17). — Quia non omnes

glorificat, quos justificat
justificat, quos vocat,
vocat, quos praescivit

ideo de praedestinatis tantummodo istam consequentiam format apostolus, sc. de illis, quos ‚praescivit conformes fieri' (Rm. I, 78, 25); vgl. I, 84, 23. — Der Gedanke steht schon in den Randbemerkungen zum Lombarden W. 9, 57, 59. Sed nihil incipit futurum esse ex tempore, sed ab aeterno fuit futurum, ita praescientia Dei.

[26]) W. 3, 172; W. 4, 227; Rm. II, 212, 28.

[27]) Zu Rm. 9, 18: Hoc non quaesitive sed indicative et affirmative legendum est. Et licet hic multi laborent de induratione Pharaonis velut excusare Deum

So will Gott das Böse nicht im eigentlichen Sinn, sondern so, daß es ein anderer, der Mensch oder der Satan, tut; Gott tut nichts Böses, aber er will, daß Böses sei, indem er — wie es concordando heißt — den Menschen verläßt und ihn dem Teufel überläßt[28]); aber er selbst befiehlt dem Teufel die Versuchung des Menschen, die dieser wegen seiner Gottlosigkeit verdient hat. Ebenso will Gott die Sünde nicht im eigentlichen Sinn, sondern in seinem Zorn als Strafe, daß eben der Mensch unter die niedrige schmachvolle Sünde versklavt werde. Luther argumentiert hier offenbar von der Erbsünde aus, die zunächst freie Tat bleibt; die anderen Sünden will Gott als Strafe des Menschen; seine Ehre gewinnt er nicht durch die Sünde, sondern durch die confessio

ab injustitia volentes dicentesque: Deus non indurat, sed indurat, i. e. indurare permittit — sed hac ambage nihil efficiunt. Paulus enim recta via ingreditur dicens: „quem vult, indurat“ (Rm. I, 86, 27). — Quia ideo sustinet reprobos, ut exerceat suos electos ad gloriam. Sustinet, inquam, eos permittendo gloriari, dominari, sua libita facere contra electos suos (I, 88, 17); vgl. I, 117, 28. — In iis omnibus enim sonat, quod Deus voluerit malum fieri, ut bonum inde faceret. Sed quare hoc sic aut in illis, et non in eisdem bonum et malum simul, est incomprehensibile (Rm. I, 103, 19).

[28]) Quod vult malum dupliciter intelligitur (i. e. quod malum ab eius voluntate eliciatur propria, sicut homo vult malum, hoc est impossibile in Deo) alio modo vult malum, quod extra ipsum est et alius facit, puto homo vel demon. Haec vera est. Quia si nollet, non fieret. Sic e diverso non vult bonum, quia vult nos omnes obligari ad praecepta et tamen non vult, omnes illa implere. Ergo omnia haec sunt vera: Deus vult malum, Deus vult bonum; Deus non vult malum, Deus non vult bonum. Sed obstrepunt hic, quia liberum arbitrium est in culpa. Sed hoc secundum profundiorem theologiam nihil est. Quamquam verum est, quod ista sunt subtilissima theologiae sacramenta, quae coram rudibus et inexercitatis non debent tractari, sed inter perfectos (Rm. II. 23, 8). — Istud „tradere“ non tantum est permissio Dei sed commissio et jussio Dei (Rm. II, 21, 14). Dominus praecipit diabolo vel carni, ut tentet et superet hominem, qui hoc meruit apud Deum impietate sua. Et si obicitur: Deus prohibet malum, ergo non tradit in malum, i. e. non suscitat malum, ut dominetur et superet, nec praecipit ipsum fieri, respondetur: Verum est, quando in bonitate agit, sed quando in severitate punit, perversos facit abundantius peccare contra suam prohibitionem, ut abundantius puniat. Et concordando utrimque partes: Hoc „tradere“ ex parte hominis, qui traditur, est quidem permissio, quia subtrahit auxilium suum ab eo et deserit eum. Tunc mox diabolus, qui semper ad talia expectans est paratus, accipit vel eo ipso se accepisse sentit potestatem et jussionem a Deo. Et sic est praeceptio Dei. Neque enim verum est, quod arguitur, Deum praecipere homini malum facere, sed deserit, ut diabolo nequeat resistere, qui habet ad hoc mandatum et voluntatem Dei (Rm. II, 21, 21).

et agnitio peccati[29]). Aber die Probleme, die hier erwachsen, werden wir im nächsten Kapitel aufzunehmen haben.

Den Einwand gegen die Prädestination, daß Gott nur die Sünder verdammt, läßt Luther nicht gelten; denn alle Menschen sind ja Sünder; und wer die Sünde haßt, der ist ja bereits außerhalb der Sünde und gehört zu den Erwählten, während die Verstockten diejenigen sind, denen Gott ein voluntarie velle, in peccato esse, gibt; so kann in diesem Fall wohl von necessitas, d. h. von metaphysischer Notwendigkeit, gesprochen werden, niemals aber von coactio, d. h. von psychologischer Nötigung. Nullus coacte et invite est in peccato (Rm. II, 213, 3). Und wenn man gegen die Prädestination sagt, Gott werde so die Ursache von Sünde und Verdammnis, so antwortet Luther mit dem Paulinischen Gleichnis vom Ton und Töpfer, quia sic vult, deus est, et sic volendo non est iniquus (Rm. II, 213, 14). Spricht aber das Fleisch, daß es ungerecht sei, wenn sich Gott in meinem Elend verherrlicht, so sagt Luther: Ecce vox carnis „mea, mea"; tolle hoc „mea" et dic: Gloria tibi, Domine, et salvus eris (213, 20)[30]).

Heilsgewißheit und Prädestinationsgewißheit hat Luther bekanntlich geschieden. Wer in starkem Glauben und in fester Hoffnung darauf vertraut, Gottes Sohn zu sein, der ist Gottes Sohn; denn dies Vertrauen ist ohne heiligen Geist nicht möglich. Man soll also daran glauben, daß nur Gott die Sünden vergibt und zerstört, aber man soll auch daran glauben, daß eben dieser Glaube nur durch Gott gewirkt ist. Das ist die durch das Zeugnis des heiligen Geistes vermittelte Heilsgewißheit, die darauf beruht, daß das Heil nicht in unserm Willen und Wirken, sondern in Gottes Willen begründet ist[31]). Prädestinationsgewißheit im strengen Sinn, d. h. das Wissen darum, selbst prädestiniert zu sein, gibt es nach Augustin nur dort, wo Gott sie durch eine besondere Offenbarung spendet[32]). Wohl kann Luther psychologische Merkmale für das Prädestiniertsein anführen, wie seine Identifizierung von den Demütigen mit den Erwählten oder die Be-

[29]) Rm. II, 22, 1, 4. Deus vult peccatum non propter ipsum peccatum, immo et ipse non vult et odit, quod est peccatum, sed propter poenam et malum, quod in ipso est, ut plus ad poenam quam ad peccatum respiciat; vgl. 22, 25: Poena autem est ... vilitas peccati. Quia poenosum est tam vili peccato subjectum esse vel fuisse; vgl. zur agnitio peccati II, 54, 23.

[30]) Rm. II, 213, 5, 20.

[31]) Rm. I, 73, 25; II, 197, 32; 198, 3; W 18, 783.

[32]) Licet enim certum sit, electos Dei salvari, nullus tamen certus est se esse electum lege communi. (Rm. I, 81, 21).

wertung der Furcht, nicht prädestiniert zu sein, als Zeichen der Prädestination, zeigt[33]). Jedoch im ganzen bleibt es dabei, es gibt einen Trost der Prädestination, aber keine Gewißheit, — im allgemeinen — persönlich prädestiniert zu sein. Der Trost aber besteht darin, daß unser Heil nicht in unsern Händen, sondern in Gottes Willen, nicht in unsern schwankenden und unsichern Verdiensten, sondern in Gottes unveränderlicher und reiner Wahl liegt, non in se operante ullo modo sed solum extra se, sc. in deo eligente salutem suam consistere (Rm. II, 213, 31)[34]).

Diese Ausführungen haben gezeigt, daß in die Grundanschauung hier noch andere Probleme eingreifen, die sich im wesentlichen um den Gedanken des Statuts Gottes und der Wahl — beides steht sich bei strengem Denken sehr nah — herumlegen. So bekommt aber auch der Begriff des deus absconditus besondere Nuancen; das „verborgene Gericht" Gottes zeigt sich jetzt auch darin, daß er die Menschen nicht nach der Befolgung oder Nichtbefolgung der von ihm gegebenen Ordnungen begnadigt oder verdammt, sondern nach der freien Wahl, deren göttlich-gerechte Motive, an denen Luther nicht zweifelt, wir erst im jenseitigen Leben erkennen werden. Nullius meritis neque demeritis mutatur consilium Dei. Non enim paenitet eum sui doni et vocationis promissae, quia illi nunc sunt indigni et vos digni. Non mutatur vobis mutatis, ideo revertentur [sc. die Juden] et adducentur tandem ad veritatem fidei (Rm. II, 264, 30). Man kann also sagen, daß der „verborgene Gott" im gewöhnlichen Sinn dieses Begriffs der unerforschliche Gott der Prädestination bei Luther ist.

Trotzdem bleibt die Grundanschauung auch in der Vorlesung über den Römerbrief erhalten: der verborgene Gott ist der Gott, dessen Weisheit unter der Torheit, dessen Wahrheit unter der Lüge, dessen guter Wille unter dem zur Verzweiflung treibenden Willen verborgen ist[35]). Der spiritualistische Untergrund dieser Idee tritt auch hier mehrfach in Erscheinung; so, wenn dem in figura et umbra eingehüllten Wort vor der Offenbarung das Offenbarungswort entgegengestellt wird, in dem alles Sinnliche und Figürliche ausgeschlossen ist, als das verbum spiritus et absconditum, quod est verbum fidei, das als solches consummatum,

[33]) Rm. I, 102, 21; Rm. II, 214, 22.

[34]) Rm. II, 209, 3; 222, 4; Quia si propositum Dei non esset et in nostro arbitrio et nostris operibus staret salus, contingenter staret. Quam contigentiam quam facile, non dico omnia illa mala simul, sed unum illorum impediret ac perverteret (Rm. II, 208, 31).

[35]) Rm. II, 270, 31; vgl. 274, 2.

perfectum und abbreviatum ist und so der Weisheit des Fleisches entgegengesetzt ist[36]). Aber auch die neuplatonischen Anklänge können noch konstatiert werden; Gott heißt nämlich mit den Areopagiten die essentia negativa; deshalb ist er Gegenstand des Glaubens; und seine Güte, Weisheit und Gerechtigkeit kann nur durch die Negation aller unserer Positionen erreicht werden[37]). Bonum enim nostrum absconditum est et ita profunde, ut sub contrario absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, dilectio nostri sub odio nostri, gloria sub ignominia, salus sub perditione, regnum sub exilio, caelum sub inferno, sapientia sub stultitia, justitia sub peccato, virtus sub infirmitate. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiuscumque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et justitia nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris (Rm. II, 219, 16).

Dabei ist — und das bleibt entscheidend — der verborgene Gott eben der geoffenbarte Gott. Luther faßt ja das ganze Heilswerk auf als ein exire Gottes. Gott, der in sich selbst wahrhaftig, gerecht und mächtig ist, will das auch außerhalb seiner in uns werden; denn das ist seine glorificatio, die Verströmung seiner Kraft nach außen, die in uns, den leergewordenen Gefäßen, weiter wirken kann. Aber nur das exire Gottes, d. h. seine Offenbarung, durch die er in uns „wahrhaft" zu werden sucht, gibt uns die Möglichkeit, unsern vor Gott geltenden Zustand und Wert zu erkennen, und läßt uns in uns introire, d. h. unsere Ungerechtigkeit und Lügenhaftigkeit bekennen[38]). Das ist das magnificare peccatum

---

[36]) Rm. II, 232, 19. — Quod autem dicit „verbum abbreviatum" potius quam rem, hoc ipsum est causa, quare illi ceciderunt. Quia rem visibilem repulit et rem futuram invisibilem non exhibuit, sed verbum tantummodo inter medium illarum dedit. Ideo qui non credit, perit, quia non est contentus verbo et negari sibi rem indignatur (Rm. II, 232, 26).

[37]) Vgl. Dion. Ar. theol. myst. 3ff., de div. nom. 7.

[38]) Sicut solus Deus verax et justus et potens in se ipso, vult etiam extra se, i. e. in nobis esse talis, ut sic glorificetur (est enim gloria alicuius boni, quod intus in aliquo est, ad extra et alios diffusio), ita vult, quod sicut solus omnis homo est mendax ... extra se (i. e. coram Deo), ut etiam talis fiat et intra se, i. e. ut confiteatur et agnoscat sc. talem, qualis est. Et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem. Quia nisi Deus ita prius exiret et verax fieri quaereret in nobis, nos non possemus introire ad nos et mendaces ac injusti fieri. Non enim potuit homo ex se ipso scire, quod talis esset coram Deo, nisi ipse hoc Deus ipsum revelaret (Rm. II, 67, 7).

durch das Evangelium oder das spiritualiter fieri peccatorem: in sich werden, was man vor Gott ist; und das geht über menschliche Kraft hinaus. Der Gott aber, der aus sich „herausgeht", um in den Kreaturen in seinem Wirken seine Ehre zu finden, ist in allem Gegensatz, in aller Geistigkeit und in aller Verborgenheit der geoffenbarte Gott und grade so die Ursache und Quelle unseres Heils.

Es ist das Wesen des Glaubens, — so formuliert es Luther auch in de servo arbitrio — daß er sich auf verborgene Objekte bezieht; und wenn die Vernunft die Barmherzigkeit und Güte des Gottes, der nur seinen Zorn und seine Ungerechtigkeit zeigt, begreifen könnte, so wäre der Glaube nicht notwendig[39]). Ja, für die Vernunft ist Gott und erst recht der Gott der Prädestination „grausam"; sie leugnet Gott und seine Gunst und macht ihn zum Lügner, während die Erwählten durch diesen realen Schein hindurchstoßen und, Gottes Willen entsprechend, mit festem Glauben an seine Güte glauben, die er im Gegensatz, im Zorn und in der Ungerechtigkeit verbirgt[40]). So findet sich auch in dieser Schrift die alte Grundlage des Begriffes vom deus absconditus, wie wir sie herausgearbeitet haben.

Aber auch hier wirkt, wie in der Vorlesung über den Römerbrief, der Prädestinationsgedanke auf die Ausgestaltung des Begriffes ein. Luther spricht von dem „geheimen und zu fürchtenden Gotteswillen", der in seiner verborgenen Majestät die Menschen erwählt, die der verkündigten Barmherzigkeit fähig sein sollen[41]). Und jetzt tritt dem deus absconditus der deus praedicatus gegenüber, oder, wie Luther auch sagt, Gott und das Wort Gottes[42]). Wir aber sollen nun Gott in seiner Majestät und in seiner Natur „lassen" — wer den geheimen Gotteswillen ausforscht, der kämpft wie die Giganten mit Gott — und sollen uns an den Gott halten, der sich für uns mit seinem Wort umkleidet hat, so daß er so seine Ehre findet[43]).

[39]) W. 18, 633.

[40]) W. 18, 708; 769. — Incredulitas non est crassus affectus, sed summus ille in voluntatis et rationis arce sedens et regnans, sicut eius contrarius, nempe fides ... Incredulum autem esse, est deum negare et mendacem facere (W. 18, 780). — Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, justitiam sub iniquitate.... Si igitur possem ulla ratione comprehendere, quomodo is Deus sit misericors et justus, qui tantum iram et iniquitatem ostendit, non esset opus fide (W. 18, 633). [41]) W. 18, 684. [42]) W. 18, 685.

[43]) Relinquendus est igitur deus in majestate et natura sua; sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo. Sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis esse obtulit, cum eo agimus, quod est decor et gloria eius (W. 18, 685).

Es ist also klar, daß die Verteilung des offenbaren und des verborgenen Gottes auf Heilsgeschichte und Natur unmöglich ist; im Gegenteil, der verborgene Gott ist auch in dieser Fortbildung der Gott, der sich in Prädestination und Reprobation auf das Heil oder Unheil des Menschen richtet. Und die quaedam in Deo voluntas imperscrutabilis ist der Wille Gottes zu prädestinieren und zu reprobieren; das geschieht nicht grundlos, aber wir erkennen die Gründe hier noch nicht, und sollen uns damit begnügen, sie zu fürchten und anzubeten. Gott hat auch mit seinem Wort sein Sein nicht begrenzt, sondern er hat sich die absolute Freiheit seines Seins über alles reserviert, wie denn auch freier Wille im strengen Sinn nur von Gott ausgesagt werden kann[44]). Und wenn Luther schreibt: Deus absconditus in maiestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam, mortem et omnia in omnibus, so grenzt dieser Gedanke freilich an jene Gottesanschauung, die, an der Allmacht orientiert, Gott als die unbegreifliche und „numinose" Lebenskraft schlechthin oder als das ewig tätige Schaffen denkt. Aber dieser Gedanke kommt gewissermaßen durch die Reflexion auf den deus praedicatus zustande; im ganzen bleibt es dabei, daß diese Fassung des Begriffs vom deus absconditus durch die Reflexion auf Prädestination und Reprobation bestimmt bleibt. Das zeigt sich deutlich an der berühmten Stelle, wo es heißt (W. 18, 689), daß der deus incarnatus über den Untergang der Gottlosen weint und trauert, während majestatis voluntas ex proposito aliquos relinquat et reprobet[45]). Ebenso ist es klar, daß eine gewisse Nuancenverschiebung in den Begriff des deus incarnatus hineinkommt durch die Identifizierung desselben mit dem Wort. Aber doch nicht mehr; denn wenn ursprünglich der deus absconditus durch den Glauben grade in seiner Verborgenheit — sie gipfelt in der Inkarnation — der offenbare wird, so muß man sich auch hier daran erinnern daß das Wort, im Gegensatz wirksam und gegen die Vernunft, allein dem Glauben sich erschließt, und daß die Schätze der Weisheit in dem gekreuzigten Jesus enthalten sind, freilich ver-

---

[44]) W. 18, 636; 685. — Multa facit deus, quae verbo suo non ostendit nobis. Multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit velle. Sic non vult mortem peccatoris, verbo sc., vult autem illam voluntate illa imperscrutabili Nunc autem nobis spectandum est verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis. Verbo enim nos dirigi, non voluntate illa inscrutabili oportet (W. 18, 685).

[45]) Verum quare maiestas illa vitium hoc voluntatis nostrae non tollit aut mutat in omnibus, cum non sit in potestate hominis, aut cur illud ei imputet, cum non possit homo eo carere, quaerere non licet (W. 18, 686).

borgen[46]). Gewiß, in die Position dieses Gegensatzes wirken auch die bekannten nominalistischen Reminiszenzen hinein, die den „absoluten" Gotteswillen von dem „ordentlichen" Gotteswillen scheiden; aber wichtiger als das dürfte das andere sein, daß, wie der deus absconditus der Gott der Prädestination ist, so der deus crucifixus der konkrete Gott ist, der den Willen Gottes, der Menschheit das im Gegensatz verborgene Heil zu schenken, verkörpert und veranschaulicht, wie er vom Anfang der Welt an als Wille Christi — er ist die Heilsgeschichte — wirksam und sichtbar geworden ist[47]).

Auch der „Gegensatz", in dem Gott und Welt miteinander stehen, wird hier noch etwas anders aufgefaßt. Wohl ist der Gedanke, daß Gott in seinem Wirken incomprehensibilis et inaccessibilis ist für die menschliche Vernunft, weil er in allem, was die Erlösung betrifft, den Widerpart hält, und weil er es auf Erden den Guten schlecht und den Bösen gut gehen läßt, ein fester Bestandteil in der Ideenmasse Luthers[48]); aber immer stärker tritt jetzt die metaphysisch-mythologische Betrachtungsweise in den Vordergrund, die das Böse auf Erden durch den großen Kampf zwischen Gott und Satan erklärt, wie er sich im kosmischen, geschichtlichen und persönlichen Leben abspielt. Der Gedanke von dem im Gegensatz wirkenden Gott ist also ergänzt durch den andern, daß alle Negation Gottes ihre Ursache hat in dem Gott bekämpfenden Satan, und daß der Kampf in der Menschengeschichte und Menschenseele ein Abbild des metaphysischen oder mythologischen Kampfes zwischen Gott und Satan ist[49]). Das sind die beiden Reiche, die einander erbittert bekämpfen; dabei ist es das Wesentliche am Gottlosen und an seinem

[46]) Occupet vero sese cum deo incarnato seu ... cum Ihesu crucifixo, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi (W. 18, 689).

[47]) W. 18, 690.

[48]) W. 18, 633, 659; 758 f., 784 f., vgl. 709.

[49]) Si sub deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem ..., ut non possimus velle, nisi quod ipse velit ... Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spolium suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus (quae tamen regia libertas est), ut velimus et faciamus, quae ipse velit (W. 18, 635). Non enim imbecillitatis ingenii est, ut tu caussaris, ne verba Dei capiantur, immo nihil aptius capiendis verbis Dei imbecillitate ingenii, propter imbecilles enim et ad imbecilles Christus et venit et mittit verbum suum, sed nequitia Satanae est in nostra imbecillitate sedentis, regnantis ac verbo Dei resistentis. Ni Satanas faceret, uno sermone Dei semel audito totus mundus hominum converteretur nec pluribus opus esset (W. 18, 659; vgl. 782 und 750).

Fürsten, dem Satan, daß sie nicht auf Gott, sondern auf sich selbst gerichtet sind; durch den Widerstand, den sie im Evangelium finden, werden sie um so hartnäckiger und leidenschaftlicher. Haec ipsa irritatio impiorum ... est ipsorum induratio et ingravatio[50]).

3.

Das Wirken Gottes im Gegensatz, wie es mit Luthers konkretem Geistgedanken im Zusammenhang steht, befindet sich nicht im Widerspruch mit dem Gedanken der Schöpfung, mit der immer die Erhaltung zusammengedacht wird[1]); die Erhaltung ist „eine fortgesetzte Schöpfung". Aber in dieser göttlich „verborgenen" Art ist die Schöpfung erst notwendig geworden durch die Sünde. So stoßen wir hier auf die zentrale Bedeutung, welche die Sünde für Luthers Geist- und Gottesidee hat. Und die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Bösen wird unabweisbar.

Schon in der Psalmvorlesung steht es Luther fest, daß die Sünde in dem Nichtunterworfensein des Menschen unter Gott besteht, wie sie sich in dem Ungehorsam gegen Gottes Gebot, im Beherrschtwerden von den Gütern dieser Welt und im Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit ausdrückt[2]). Die Sünde ist also Fleisch schlechthin; sie ist der Eigensinn und der Hochmut, der überall dort ist, wo der Mensch sich außerhalb von Gott befindet; da aber der Mensch „in Gott" nur ist kraft des Glaubens, so ist der Unglaube die Sünde schlechthin, und der Glaube ist die Gerechtigkeit, so daß der Glaubende allegorisch Werk und Kraft Gottes wird[3]).

[50]) W 18, 710. Sunt in sua desideria conversi perpetuo, ut non possint non quaerere, quae sua sunt (709).

[1]) Est autem conservare idem, quod continue creare (W. 9, 66).

[2]) Dupliciter enim fit, ut quis deo non subjiciatur. Primo, quando legi eius non oboedit et potius divitiis sese subjicit ... et omnibus, quae sunt in mundo. Secundo, quando in propriam justitiam confidit, ut Judaei et haeretici et superbi spiritualiter. Et hoc periculosius est quam primum, quia cum in malis illis non sunt, tamen adhuc deo non subjiciuntur per veram humilitatem (W. 3, 355). — Anders und zwar neuplatonisch in den Randbemerkungen zum Lombarden: Bonum enim et malum differunt sicut ens et nihil. Unde deus scit bona et mala, ... scit entia et non entia; jam patet improprietas locutionis, quia quod nihil est sciri non potest (W. 9, 56).

[3]) Iniquitas proprie ... est ipsa propria justitia contra justitiam Dei, quando sc. quis neglecto eo, ad quod tenetur, facit quod sibi rectum videbatur (W. 3, 328). Injustitia ... est non credere, quia omnis, qui non credit, est injustus et impius (W. 3, 331). — Qui autem est extra deum, necessario peccat, id est, est in peccato (W. 3, 354). — Natura superbiae: Quae est a se exire super summum et ex se volens facere altissimum (W. 3, 498). — Perfecta virtus est

Ebenso ist Luther davon überzeugt, daß alles Übel von Gott gesandt wird als Zuchtmittel gegen die Sünde und darum bei den Guten reichlicher ist als bei den Bösen[4]). Grade darum aber gilt es: Dei enim est benefacere, sed non beneficium accipere, quod non convenit ulli creaturae (W. 3, 102). So ist Gottes allmächtiger und grundloser Wille Heilswille; aber der paradoxe Weg des Heils ist lediglich wirksam durch den Pakt Gottes, der durch unsere Sünde hindurch seine Ehre verwirklichen will, und dem wir konform werden, wenn wir unsere Sünde anerkennen[5]).

Dabei schafft Gott das Böse nicht unmittelbar; und auch sein Zorn ist keine ihm unmittelbar eignende Eigenschaft, sondern er besteht darin, daß er seine Kreatur allerdings nach seinem Befehl zornig handeln läßt. Gott selbst ist höchste Freude, Ruhe und Güte; und die Trübsal bringt er nicht direkt, sondern indem er sich von den Kreaturen zurückzieht und sie sich gegenseitig betrüben läßt[6]). Non deus proprie affligit approximando sed recedendo et in creaturas relinquendo. Das Übel erscheint hier also

in tribulationibus nihil aliud quam dominum exquirere (W. 3, 526). — Opus Dei et virtus est fides; ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit ... carnem, ut ipsa non habeat opus suum nec virtutem, sed ut opus dei sit in illa. Et sic salvat et roborat spiritum. Quando autem hoc fit, tunc omnes, qui illud faciunt, fiunt opus dei et virtus dei allegoricum (W. 3, 532). — Justitia tropologica est fides Christi (W. 3, 462).

[4]) In omnibus malis deum autorem confiteri debemus et dicere: Quoniam tu fecisti, ideo tacendum et obmutescendum, ne murmuremus aut blasphememus contra eum. Et ipse orandus, ut auferat. Quia, qui nescit, quis malum inferat, frustra fit impatiens et amovere nititur. ... Omnis correptio est propter peccatum; patet hoc, saltem propter primum ... (W. 3, 229); vgl. W. 3, 477.

[5]) W. 3, 289: Immo et fides et gratia, quibus hodie justificamur, non justificarent nos ex se ipso, nisi pactum dei faceret. Ex eo enim praecise, quia testamentum et pactum nobiscum fecit, ut qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus sit, salvi sumus. Wer sich als Sünder bekennt, sagt dasselbe, was Gott von ihm sagt. Et ita iam conformis deo est verax et justus, sicut deus, cum quo concordat. Quia eadem dicunt. Sed deus dicit vera et justa; et ille dicit eadem Ergo et ipse cum deo justus et verax est.

[6]) Non enim ira sic est sua, quia in ipso sit. Sed quia creatura, in qua est ira, est eius et ipsius nutu et imperio affligit impios, ipse autem in se manens quietissimus et tranquillus, immo summe bonus et non turbatus. Nam tam est bonus deus, ut quicquid ipse immediate agit, non sit nisi summum gaudium et delectatio et non affligit, sed magis reficit. Sed in impiis ipse se subtrahens et in summa manens bonitate applicat creaturas, quarum una alteram affligit (W 3, 35). Haec est mira sapientia dei, qui impios non punit, nisi suis propriis machinis, ridet suis irrisionibus, confodit suis iaculis (W. 3, 74).

wie eine neben Gott selbständige Macht, die letztlich durch die Kreaturen hervorgerufen ist, und die in dem Augenblick, wo Gott sich von den Kreaturen zurückzieht, wirksam wird. Die Verbindung zwischen Gott und dem Bösen wird demgemäß durch die Kreaturen hergestellt, die Gott gehören, aber die dem Bösen ohne Gottes unmittelbare Hilfe verfallen sind. Da nun, wie unbewußt, alles Übel unter den heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt tritt — das Betrüben ist ein Betrüben der Gottlosen — so ist es kein Gegensatz zu dieser Anschauung, die erst durch neue Distinktionen zugänglich gemacht werden müßte, wenn Luther meint, daß der höchste Zorn Gottes das Nicht-Eintreten der „ordentlichen" destructio ist und das Überlassen der Gottlosen an ihre eigenen Lüste und Wege[7]). Es bleibt also dabei: Es ist die „Ordnung" des göttlichen Heilswillens, zuvor das Unsere zu zerstören, ehe er das Seine bauen kann. Tritt diese Zerstörung und Züchtigung nicht ein, so ist das ein Zeichen des Zornes Gottes, der die Kreaturen sich selbst überläßt, ihrem eigenen Wachstum und Fortschritt[8]). Aber auch die heilschaffende destructio Gottes vollzieht sich so, daß er die Kreatur, die er liebt, den Menschen überläßt und sie so verläßt[9]). Ihr Ziel ist freilich das Leben; denn Gott haßt den Zorn, d. h. den Tod, und er freut sich am Leben, welches das Ziel seines gnädigen Willens durch den Tod hindurch bleibt[10]). Wieder ist es die Sünde, welche die Brücke bildet von diesem Gedanken zu dem andern, daß Gott der Richter ist, da nach dem Maßstab seiner göttlichen Gerechtigkeit und nach der am Kreuz Christi offenbar gewordenen paradoxen göttlichen Art in allen seinen Worten und Werken, die einen in seiner Güte,

---

[7]) W. 3, 330, 420, 472: Quia tunc deus misericorditer flagellat, quando carnem castigat, sed severiter, quando carnem dimittit in desideriis suis et spiritum potius percutit.

[8]) Natura enim verbi Dei et ordinatio voluntatis eius est prius disperdere, quod in nobis est, et ad nihilum deducere quicquid sumus, ac sic suum aedificare (W. 3, 330). Tanto enim intus propius adest deus adjuvando, quanto propius foris adest homo nocendo, ut sic triumphet diabolum in virtute sua et patientia sanctorum suorum (W. 3, 302).

[9]) Quia homo est manifestus, deus autem invisibilis. Ideo invisibiliter adjuvat et tunc maxime, quando minus putatur, i. e. quando maxime foris deserit in manu hominum (W. 3, 302).

[10]) Deus pater odit et indignatur in iram, i. e. mortem, quia mortem non fecit nec delectatur in perditione impiorum: quae est ira super filios Adam, unde vocantur filii irae. Indignatur ergo huic irae deus, sed delectatur in vita, quia suscitat et vivificat, ut destruat mortem. Et sic vita est in beneplacito eius et hanc diligit, mortem autem odit et indignatur (W. 3, 161).

die andern in seiner Strenge erschrickt[11]. Vom Zorn Gottes muß sein Eifer unterschieden werden, der nichts anderes ist als die unendliche Liebe, die das Böse in dem Geliebten haßt. Zelus est nihil aliud nisi ira, odium, displicentia etc. amoris vel amor iracundus; ideo eos tantum pro objecto habet, quos et amor. Et est nihil aliud nisi odium, invidia vel displicentia mali vel vitii in eo, quod diligimus. Quare nullus potest zelare nisi qui amat. Amor, qui diligit bonum in eo et promovet, zelus qui odit malum in eo et removet... Sic zelus divinus vel spiritualis est odisse vel nolle alicui mala non quaecumque nec ad quodcumque, sed mala spiritualia ad aeternam damnationem. Quia saepius, ne ista mala habeat dilectus suus, irrogat ei omnia mala carnis et mundi. Sic deus zelat sanctos suos, dum eis mala mundi infert, ne mala spiritus eis noceant (W. 3, 427). Und dieser Eifer Gottes fällt letztlich mit seinem Eigensten, mit seiner Barmherzigkeit, zusammen[12]).

Es ist bekannt, daß das Interesse Luthers nicht dem peccatum actuale gehört, sondern dem peccatum originis, welches die concupiscentia und die fomes ipsa ist. Die Tatsünde ist bereits die Frucht der Konkupiszenz, d. h. die Neigung zum Bösen. So ist die Erbsünde nicht die carentia justitiae originalis, sondern das Fehlen der gesamten Rechtbeschaffenheit, d. h. der Mangel der Richtung auf Gott und die Zukehr zu sich selbst, und das Entleertsein der Potenz aller körperlichen und seelischen Kräfte im äußeren wie im inneren Menschen[13]).

---

[11]) Omnia opera et verba Dei sunt judicia, alios in bonitate alios in severitate conterrentia (W 3, 266; vgl. 283 und 463).

[12]) Non est possibile misericordiam Dei magnificare ..., nisi quod magnificat et malificat prius miserias suas vel eas tales agnoscat ... Ideo omne studium nostrum id esse debet, magnificare et aggravare peccata nostra et sic semper magis ac magis accusare et assidue judicare, condemnare... Quanto enim quis se profundius damnaverit et peccata sua magnificaverit, tanto aptior est ad misericordiam et gratiam dei (W. 3, 429; vgl. 432, 437, 472; 351, W. 4, 34). Igitur mirabilis et dulcissima misericordia dei, qui nos simul peccatores et non peccatores habet (Rm. II, 106, 2). Vgl. auch die Unterscheidung von ira severitatis und ira benignitatis Rm. II, 36, 12.

[13]) Peccatum primum Adae non dicitur originale, sed fuit actuale, sed est nihil aliud nisi propter tale primum peccatum actuale non habere justitiam originalem (W. 9, 74). — Ad hanc autem cognitionem non veniunt, qui tantum de actualibus cavendis soliciti sunt, neglecto isto originali malo, quod rursum actualia suscitat (W. 1, 86). — Ergo actuale ... verius est peccatum, i. e. opus et fructus peccati, peccatum autem ipsa passio fomes et concupiscentia sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum (Rm. II, 107, 3).

Deshalb ist die Konkupiszenz als unsere Schwäche zum Guten selbst Schuld, aber sie macht uns nur schuldig, indem wir ihr zustimmen und entsprechend handeln. Die Erbsünde ist also unsere eigene Sünde, und sie entsteht in uns durch die Konzeption, ohne daß die Eltern beim Zeugungsakt sündigen. Mit der Natur geht sie in die Nachkommen Adams über, der, selbst Sünder, nur Sünder zeugen kann[14]). Weil diese Konkupiszenz immer im Menschen ist, auch im Wiedergeborenen, so kann es nicht anders sein, als daß wir immer sündigen, auch wenn wir Gutes tun, daß wir über die um Christi willen geschehende Nichtanrechnung nicht hinauskommen, durch welche die Erbsünde kraft der göttlichen Barmherzigkeit läßliche Sünde wird, daß tota haec vita est tempus volendi justitiam, perficiendi vero nequaquam, sed futura vita (Rm. II, †16, 3)[15]). Hier kommt wirklich alles auf das Gut an,

---

Peccatum est ipsa declinatio a bono et inclinatio ad malum et opera peccati fructus sunt huius peccati (ib. 107, 10). Et error est, quod hoc malum possit per opera sanari, cum experientia testetur, quod in quantumlibet bene operemur, relinquitur concupiscentia ista ad malum et nemo mundus ab illa, nec infans unius diei. Sed misericordia dei est, quod hoc manet et non pro peccato reputatur iis, qui invocant eum et gemunt pro liberatione sua ... Sic ergo in nobis sumus peccatores et tamen reputante deo justi per fidem. Quia credimus promittenti, quod nos liberet (ib. 107, 21). Peccatum illud originis est ipsa fomes, lex carnis, lex membrorum, languor naturae, tyrannus, morbus originis (ib. 144, 19; vgl. 144, 4).

[14]) Patet, quomodo concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum: quae in se quidam rea est, sed tamen reos nos non facit nisi consentientes et operantes (Rm. II, 179, 30). — Quia tu omnes reputas injustos, qui concipiuntur, propter peccatum, quod ibi transfunditur etiam non peccantibus parentibus (Rm. II, 120, 17). Non utique alterius peccatum sed suum confitetur (Rm. II, 120, 21). — Cum natura sua transfundit et peccatum suum in omnes, quia sicut ipse per eiusmodi peccatum factus est peccator et malus, ita generat non nisi peccatores et malos, i. e. ad malum pronos, difficiles ad bonum (Rm. I, 49, 24). Vgl. W. 18, 773. — Zu der Auffassung der Zeugung s. dagegen — die Stellen könnten vermehrt werden, und die Sache wird von mir gesondert behandelt werden — W. 4, 692: Si possent sine libidine parentes gignere, nullus in peccato originali nasceretur filius.

[15]) Si sine concupiscentiis estis, credimus vobis. Si autem cum et in ipsis habitatis, iam nec legem impletis ... at haec concupiscentia semper in nobis est; ergo numquam dilectio dei in nobis est, nisi per gratiam incepta, et reliquo concupiscentiae adhuc sanando, quo nondum diligimus deum ex toto corde, per misericordiam non imputato ad peccatum, donec auferatur et perfecta dei dilectio donetur credentibus et perseverantibus usque in finem pulsantibus (Rm. II, 110, 15). — Idcirco enim bene operando peccamus, nisi deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret; fit ergo

das „außerhalb von uns" liegt, und das ist Christus, der mit seinen Gaben unser wird nur im Glauben und in der Hoffnung[16]).

Von Bedeutung für die Frage, wie sich Luther die Entstehung des Bösen denkt, ist auch die Bemerkung, daß die Aktsünden durch den Teufel in die Welt gekommen sind, die Erbsünde aber durch den einen Menschen[17]). Damit ist zwar über die Frage, wie sich Gott zu der Entstehung des Bösen verhält — sei es im Teufel, sei es in Adam — noch nichts gesagt; aber es ist doch nicht zu verkennen, daß die eine Tendenz Luthers dahin geht, bei dem hier bestehenden Dilemma zwischen der Akzentuierung der göttlichen Allmacht oder der Betonung des absoluten Gegensatzes von Gut und Böse als des letzten Stützpunktes des theologischen Denkens sich für das letztere zu entscheiden.

Ich meine also, daß es theologisch bei der Frage nach der Entstehung des Bösen immer darauf ankommen wird, ob man die unbegrenzte jenseitige Allmacht Gottes festhalten will, die selbst jenseits des Gegensatzes von Gut und Böse steht, oder ob man diesen Gegensatz zur Grundlage des Denkens macht und dann wenigstens an einem Punkt die Allmacht Gottes relativiert. Luther scheint zunächst mehr im Sinn der zweiten Möglichkeit zu denken; Gut und Böse bleiben auch in der Ewigkeit in Himmel und Hölle als ewige Lebensformen bestehen. Quia haec vita est via ad caelum et infernum. Nemo ita bonus, ut non fiat melior, nemo ita malus, ut non fiat peior, usque dum ad extremam formam perveniamus (Rm. II, 267, 10).

Trotzdem wird man grade in diesem Zusammenhang gut tun, sich an alle die vielen Stellen zu erinnern, in denen Luther nicht nur den Wert der guten Werke auf ihre Schätzung bei Gott zurückführt, sondern auch die göttliche Gerechtigkeit in Gottes allein freiem und durch kein Gesetz beschränkten Willen gegründet sein läßt, so daß er sich jedenfalls dem nominalistischen Gedanken nähert, nach welchem Gut und Böse das erst sind durch die freie Setzung des göttlichen Willens[18]).

---

veniale per misericordiam dei non imputantis propter fidem et gemitum pro ista imperfectione in Christo suscepta (Rm. II, 123, 6).

[16]) Ideo recte dixi, quod extrinsecum nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus ... Quae omnia in nobis sunt non nisi per fidem et spem in ipsum (Rm. II, 114, 25). Sciunt in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari, ut omne suum bonum extra se in Christo, qui tamen per fidem ipsis est, protestentur (Rm. II, 115, 11).

[17]) Rm. II, 141, 18.

[18]) Gottes Wille ist an kein debere gebunden und kann darum nicht ungerecht sein (W. 9, 69). Rm. II, 223, 4; 253, 21; 27, 19; Rm. I, 82, 29; 85, 18; W. 18, 636.

Freilich Luther nähert sich nur diesem Gedanken, dem jedoch immer der andere entgegensteht, wonach der göttliche Wille nicht inhaltslose absolute Willkür ist, sondern, wie selbstverständlich, das einzig Gute und Wahre ist und außerdem gerichtet ist auf die renovatio carnis und auf die sanctificatio corporis der zu seinem Organ oder Gefäß geschaffenen Kreatur[19]). Der göttliche Wille, der ewige Gerechtigkeit und Wahrheit ist, und für den es doch kein Gesetz und keine Verpflichtung gibt, ist Heilswille, und er wirkt gegen die Vernunft, aber in dieser Welt, weil der Geist etwas anderes ist als die Vernunft und sich deshalb nur in der geschichtlichen Welt und in ihren Symbolen enthüllen kann.

Schließlich ist aber in diesem Zusammenhang darauf zu achten, daß Luther der Meinung ist, daß Gott die Sünde — und zwar offenbar die Tatsünde — nicht bloß zuläßt, sondern auch befiehlt, indem er dem Teufel die Versuchung des Menschen um dessen Gottlosigkeit willen gebietet. Dabei ist es richtig, daß Gott, sofern er in seiner Güte handelt, das Böse verhindert; sofern er aber in seiner Strenge straft, läßt er die Sünder gegen sein Verbot erst recht sündigen, um sie um so reichlicher zu bestrafen. So kann man also concordando sagen: Hoc „tradere“ ex parte hominis, qui traditur, est quidem permissio, quia subtrahit auxilium suum ab eo et deserit eum (vgl. Rm. II, 21, 21). Gott will also das Böse nicht direkt, indem er dem Menschen befiehlt, es zu tun, sondern er befiehlt dem Teufel, den Menschen zu versuchen, und er zieht sich vom Menschen zurück, so daß dieser dem Teufel nicht Widerstand leisten kann[20]). Es ist unverkennbar, daß der Gedanke, das Böse auf Gottes Willen unmittelbar zurückzuführen, Luther widerstrebt; aber es ist ebenso unverkennbar, daß das Böse nicht bloß durch das Verlassenwerden des Menschen durch Gott und durch das dann mögliche Eingreifen des Teufels zustande kommt, sondern daß der Teufel zu diesem seinem Eingreifen das „Mandat“ Gottes hat. So ist das Böse indirekt in einem doppelten Entschluß Gottes begründet: Gott „überläßt“ den Menschen „der Pein“, und Gott will die Versuchung des Menschen durch den Teufel[21]).

---

[19]) Rm. II, 275, 31; vgl. Rm. II, 27, 19; 52, 19 und Rm. I, 85, 18.

[20]) Neque enim verum est, quod arguitur, deum praecipere homini malum facere, sed deserit, ut diabolo nequeat resistere, qui habet ad hoc mandatum et voluntatem dei (Rm. II, 21, 21).

[21]) Es ist also m. E. zu viel gesagt, wenn F. W. Schmidt a. a. O. S. 238 meint, Luther habe das Problem der Prädestination ebensowenig wie das des Ursprungs der Sünde „in religiöser Selbstbescheidung“ verfolgt. Luther war kein Ritschlianer späterer Observanz.

Und doch schiebt sich nun, entsprechend der letzten Tendenz Luthers, das Böse nicht unmittelbar mit Gott zusammenzubringen, der andere, bereits angeschlagene Gedanke in den Vordergrund: Gott will die Sünde nicht als Sünde, sondern als Strafe, d. h. aber der Liebeswille Gottes beherrscht auch sein Verhältnis zum Bösen[22]). Es ist eine naturalis necessitas, die es verhindert, daß Gott die Sünde und das Böse an sich selbst will; aber er will und liebt beides als Strafe; und die Strafe besteht in der Versklavung des Menschen unter die niedrige und häßliche Sünde. Insofern also, als Gott die Schmach dieser Strafe will, will er auch die Sünde[23]). Ideo justa mensura deus id, quod malum est in peccato eligit in poenam hominis, eo quod id, quod bonum in peccato est, eligat (Rm. II, 22, 25). Bei dieser ganzen Erörterung denkt Luther nicht an die Erbsünde, in der sich doch für ihn das eigentliche Pro-

---

[22]) Ex hoc ergo non sequitur, quod Deus peccatum velit, licet ipsum velit fieri, sed potius sequitur, quod maxime nolit et odiat. Quia ideo fieri vult, ut illum subiciat ei, quod maxime odit, ut intelligat ille, quanta ira sit severitatis super eum, quod deus potius illud fieri velit, quod maxime odit, ut illum puniat, cum nihil sit vilius peccato. Ideo ut vilissimum ei subjiciat, facit illud fieri, quod semper prohibet. Ergo peccatum non propter se, sed propter poenam et puniendum Deus vult fieri. Sicut enim homo peccator vult peccatum non propter peccatum, immo nollet, hoc esse peccatum, sed propter bonum, quod in eo apparet, ita Deus vult peccatum non propter ipsum peccatum, immo et ipse non vult et odit, quod est peccatum, sed propter poenam et malum, quod in ipso est, ut plus ad poenam quam ad peccatum respiciat. Hoc autem soli deo licitum est velle. Quia non tenetur nolle peccatum esse, licet naturali necessitate non possit ipsum velle seu amare, sed potest ipsum velle et amare non ut peccatum sed ut poenam ... Igitur nimis rudis est cogitatio eorum, qui ex hoc inferre volunt deum amare et velle malum, et adhuc rudiores sunt, qui voluntatem mali ideo removent a deo, ne peccare eum cogantur concedere (Rm. II, 22, 4).

[23]) Poena semper et tam cito est quam ipsum peccatum. Patet, quia sunt idem (W. 9, 78). — Poena autem est vilitas peccati. Quia poenosum est tam vili peccato subjectum esse vel fuisse ... Quia ignominiosius est in vili peccato jacere, quam in poena quacumque. Ergo non sicut Lyra dicit, quod peccatum sit poena peccati per accidens, eo quod subtractio gratiae dei sit poena, qua fit, ut peccatum faciat. Non sic, non sic! Sed peccatum, immo ignominia, quae est in peccato, est poena per se et non subtractio gratiae. Illam enim deus intendit et licet penatum odiat, tamen quia non potest volitam ignominiam inducere, nisi peccatum fiat, ideo ut veniat illa ignominia super eum, vult illum hoc peccatum facere. Et quo casu si esset possibile, quod talis ignominia possit haberi sine peccato, deus eam inferret et peccatum prohiberet. Sed fieri non potest (Rm. II, 22f., 25ff.).

blem konzentriert, sondern an die Tatsünden, die durch den Teufel, aber auf Gottes Geheiß, zustande kommen. Es steht also insofern fest, daß Gott das Böse nicht im eigentlichen Sinne will, sondern daß es etwas außer ihm Seiendes und auch nicht durch das Wollen mit ihm Verbundenes bleibt, das der Mensch oder der Teufel tut, auch wenn Gott ihr Tun will; freilich das muß er wollen, quia si nollet, non fieret[24]).

Die letzte Spitze, auf welche Luther diese Gedanken hinaufführt, ist diese, daß gerade die Sünde Gott Gelegenheit gibt, seine Ehre an den Erwählten durchzusetzen, d. h. nach außen zu werden, was er in sich ist[25]). Und das ganze von Christus ausgehende kirchliche Leben wird auch im Hinblick auf die alles entscheidende Prädestination nicht überflüssig, weil Gott eben die Prädestination nur durch diese Mittel hindurch zu verwirklichen beschlossen hat; die Prädestination bleibt also, wie bei Augustin, durch die Kirche und die Geschichte begrenzt. Es ist das Statut Gottes — das sagt Luther gegen die superbi —, daß das Heil nicht unmittelbar von Gott, sondern allein durch die Vermittlung der fides Jesu Christi erlangt werden kann[26]). Und in diesen Zusammenhang greifen dann alle die uns schon bekannten Gedanken ein, daß Gott das Böse will, um daraus Gutes zu machen, daß das Böse das Material ist, an dem die Erwählten sich üben, daß die Sünde auch in den erwählten Wiedergeborenen bleibt, um sie bei der Demut zu halten, wie das um des großen Grundgegensatzes willen notwendig ist, daß die confessio et agnitio peccati seitens des Menschen, in der Gott und Mensch konform werden, und in der die Rechtfertigung besteht, die glorificatio Dei bewirkt[27]).

---

[24]) Rm. II, 23, 8.

[25]) Et sic peccata vult propter aliud, i. e. propter suam gloriam et electos ... Quomodo enim mali esse et malum facere possent, si ipse non permitteret? Et quomodo permitteret, nisi vellet? Non enim nolens hoc facit, sed volens permittit. Et ideo vult, ut bonum oppositum magis elucescat (Rm. II, 24, 1 ff.).

[26]) Quia si tuum argumentum procedat, sequitur, non sit necesse, praedicare, orare, exhortari, immo nec Christum mori. Sed non sic Deus praedestinavit electos salvare, sed per haec omnia media (ibid.). Vgl. Rm. II, 91 f., 31; verbunden mit Christus ist hier das Wort, wie es durch den Prälaten gesprochen wird (92, 3).

[27]) Rm. I, 88, 17; 117, 28; 108, 19. Rm. II, 54, 23; 56, 2: Ita et de veritate dicendum, quod non ideo veritas dei glorificetur, quia mentior, sed quia agnosco, quod sum mendax et cesso esse mendax, dum veritatem, quae ex Deo est,

Das gleiche Problem kehrt noch einmal, gewissermaßen eine Etage höher, wieder in dem Fragenkomplex, der durch die Begriffe der Prädestination und besonders der Reprobation umschrieben wird. Auch hier können wir uns kurz fassen, da wir diesen Komplex wenigstens bereits berührt haben. Luthers Frömmigkeit hängt ja an dem Gedanken, daß unser Heil nicht in unsern Verdiensten sondern in der unveränderlichen und reinen Wahl Gottes gegründet ist[28]). Aber auch sein theologisches Denken ist durch die Idee der Prädestination aufs tiefste bestimmt. Er lehnt die scholastische Unterscheidung von necessitas consequentiae und necessitas consequentis als vacua verba ab; und es steht ihm fest, daß kontingent — und das heißt veränderlich — lediglich die Kreatur ist, der der unveränderliche Gott gegenübersteht[29]). Wenn also — so kann man im Sinn Luthers formulieren — die Kreatur in ihrem scheinbar freien Willen in Wahrheit veränderlich und allen auf sie einwirkenden Faktoren unterworfen ist, so ist Gott allein unveränderlich, weil er allein den freien Willen hat, der alles mit Notwendigkeit umspannt, und der schon deshalb nicht ungerecht ist, weil er keinem Gesetz unterliegt und also auch gegen kein Gesetz verstößt[30]). Das Problem liegt also in der necessitas sequelae, und da ist es keine Frage, quod nulla est contingentia apud Deum simpliciter sed tantum coram nobis (Rm. II, 210, 19). Gott hält nicht nur das Wesen der Dinge, sondern auch die Zeiten in seiner Hand[31]); und die Verhärtung, die Gott ohne Einschränkung zugeschrieben wird[32]), bewirkt doch, daß Gott den Sündern ein voluntarie velle in peccato esse gibt, so daß nullus coacte et invite est in peccato[33]). Der Einwand, Gott sei so ungerecht, wird mit diesem Gedanken sowie mit

---

amplector, ut per illam et non per meam verax efficiar, ut sic cesset gloriatio mea in me; sed deus solus glorificetur in me, qui solus verificavit me sive veracem fecit, cum etiam veritas mea coram ipso sit mendacium; vgl. auch die von K. Holl, Luther[2. 3.], S. 48, Anm. 2 zitierte wichtige Stelle.

[28]) Rm. II, 209, 3; 213, 31.

[29]) Rm. II, 210, 5; vgl. W. 18, 617. [30]) Rm. I, 85, 21.

[31]) Rm. II, 210, 22; der freie Wille des natürlichen Menschen ist in Wahrheit unfrei, weil notwendigerweise gebunden an die sündliche Richtung; das gilt freilich nur vom Heilsleben, während er in den niederen Dingen, die in seiner Gewalt stehen, naturaliter frei ist. Wirklich frei wird der Wille des Menschen erst durch die Gnade. Habita autem gratia proprie factum est liberum, saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, sed respectu eorum, quae in potestate sua sunt et se inferiora, sed non supra se, cum sit captivum in peccatis et tunc non possit bonum eligere secundum deum (Rm. II, 212, 15).

[32]) Rm. I, 86, 27. [33]) Rm. II, 213, 5.

dem Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit und auf das Gleichnis vom Ton und Töpfer und auf den Egoismus des Fleisches abgewiesen[34]).

Aber man muß hier noch eine andere Stelle heranziehen, an der sich Luther mit dem Problem der Verstockung auseinandersetzt. Hier betont er, daß Gott den bösen Geist oder den „Geist des Neides" „objective", aber nicht „effective seu formaliter" gibt; und er führt das weiter aus, indem er einmal den uns schon bekannten Gedanken der Strafe heranzieht und dann darauf hinweist, daß der Geist des Menschen an sich böse ist, weshalb Gott gar keinen bösen Geist im besondern Fall schaffen mußte, sondern nur den an sich bösen durch den guten Geist eines andern aufzuregen brauchte[35]). Die Verstockung geschieht hier also so, daß das von Gott gewirkte Gute in den an sich bösen menschlichen Geist hineinwirkt, so daß dieser in Bewegung kommt und schlecht handelt. Es ist fast wie eine geistreiche Umkehrung der neuplatonischen Idee, nach welcher das Gute nur am Bösen erkennbar ist, während hier das Böse grade durch die Existenz des Guten in Bewegung gesetzt wird. Freilich die letzte Frage, wie denn der Geist des Menschen böse geworden ist, d. h. die Zuspitzung auf das Problem der Entstehung der Erbsünde, wird von Luther hier nicht berührt.

Die göttlichen Eigenschaften, in deren Auffassung sich die hier behandelten Probleme spiegeln, sind einmal die göttliche Allmacht und dann die göttliche Unveränderlichkeit. Dem Gedanken Luthers, daß Präszienz und Prädestination bei Gott identisch sind[36]), wodurch die feige Entkräftigung der Prädestination durch die Präszienz abgeschnitten wird, entspricht eine Deutung der Allmacht, welche die Allmacht in die

---

[34]) Rm. II, 213, 14 und 20.

[35]) Hunc autem spiritum dat deus, quando fecit eos excitari ad indignationem per hoc, quod quia facit, quod illi nolunt, et destruit, quod illi volunt. Et sic objective dat eis spiritum invidiae, non effective seu formaliter. Si sic intelligatur, quod dicitur deum per accidens eis dare seu permissive, bene intelligitur. Non quod deus nolit illis fieri eiusmodi spiritum, quod utique vult in poenam eorum, sed facit secundum ps. 111 ... Igitur eo ipso, quo dat aliis bonum, dat illis malum, quod odiunt et persequuntur (Rm. I, 101, 15). Quia Deus disposuit bene facere humilibus, i. e. electis suis. Hoc autem fieri non potest, quin superbi id videntes eo ipso magis obtenebrentur et schandalisentur. ... Non enim Deus opus habet creare novum spiritum malum — sed iam est malus spiritus hominum et superbus — sed solummodo per bonum alterius suscitare. Sic enim irascitur superbus, quando bonus homo alteri etiam dat vel daturum se dicit, quod illi promisit (Rm. I, 102f., 21).

[36]) Rm. II, 78, 17.

unmittelbare Nähe der absoluten Lebendigkeit Gottes rückt[37]). Gott schafft und errettet nicht mit geschlossenen Augen, und sein Planen ist zugleich Tun und Vollenden. Die Unveränderlichkeit Gottes aber — und streift sie nicht an seine Zeitlosigkeit, d. h. an die Aufhebung unseres Zeitbegriffes bei Gott[38])? — ist die logische Voraussetzung der Prädestination, die durch Verdienste oder Nichtverdienste nicht geändert wird. Es reut Gott niemals[39]). Und wenn die eine Schwierigkeit des Glaubens die ist, daß er sich auf Unsichtbares und Unmögliches bezieht, so ist es die andere und größere Schwierigkeit, daß das menschliche Herz sich fürchtet, Gott könne sich ändern und seine Ratschlüsse umstoßen. Anders ausgedrückt, es ist der Zweifel an der Macht und an der Wahrheit Gottes, der den Glauben bedrückt, und beides läuft zusammen in dem Zweifel an seiner Unveränderlichkeit, die das Rückgrat der Prädestination ausmacht[40]).

Mit dieser Grundanschauung Luthers muß der mit seinem Transzendentalismus im Zusammenhang stehende Gedanke kombiniert werden, daß Gott mutabilis est quam maxime, quia justificatur et judicatur; aber diese Veränderlichkeit ist lediglich eine äußere, wie das von uns bereits dargelegt worden ist, welche die Wahrhaftigkeit des göttlichen Werkes und Wortes nicht antastet, ja welche auch den Gedanken keines-

---

[37]) Absolute dicit ‚secundum propositum', non addeus ‚Dei' vel ‚eius'. Quia re vera non est nisi unum propositum, sc. Dei, ut intelligunt ii, qui deum cognoscunt. Nam nullius propositum fit aut perficitur nisi solius Dei, cui conformatur omnis creatura (II, 77, 25). Non enim clausis oculis creat et salvat deus (Rm. II, 78, 15). — Omnipotentiam vero Dei voco non illam potentiam, qua multa non facit, quae potest, sed actualem illam, qua potenter omnia facit in omnibus, quomodo scriptura vocat eum omnipotentem (W. 18, 718); vgl. W. 9, 57, 59.

[38]) W. 9, 61 (Randbem. zum Lomb.): Respondetur, quod in deum non cadit praeteritum vel futurum, sed omnia praesenter ei sunt; vgl. W. 9, 66: Quia omnis res seu factum est verbum dei aut saltem verbo ejus temporaliter factum et in eodem tempore aeternaliter dispositum fieri.

[39]) Rm. I, 11, 16. — Quia nullius meritis neque demeritis mutatur consilium dei. Non enim paenitet eum sui doni et vocationis promissae, quia illi nunc sunt indigni et vos digni. Non mutatur vobis mutatis, ideo revertentur (sc. die Juden) et adducentur tandem ad veritatem fidei (Rm. II, 264, 30) — Zum Zeitbegriff vgl. W. 4, 50.

[40]) Rm. I, 43f., 22ff. — Homo autem sepius (quia non est potens facere sed mutabilis) fallit, etiam contra voluntatem suam, quia non potest facere, quod promisit, interveniente sc. impedimento, quod excedit facultatem ipsius; quod in deo non potest fieri (Rm. I, 44, 24).

wegs ausschließt, daß wir in das Wort Gottes hinein gewandelt werden[41]).

Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, die sich hier anschließen könnte, ist von uns bereits im Zusammenhang mit der Verwerfung durch Gott gestreift worden; sie wird sonst wohl besser in einem andern Zusammenhang behandelt werden, weil hier für Luther der Gedanke im Vordergrund steht, der für seine Lehre von den göttlichen Eigenschaften überhaupt von Bedeutung ist, daß Gott gerecht ist, weil er uns gerecht macht[42]). Die Eigenschaften Gottes werden also in Beziehung auf uns gefaßt und von der in uns hervorgerufenen Wirkung aus bestimmt. Das möchte ich als Umdeutung nominalistischer Gedanken ansprechen, und ich werde darin bestärkt, wenn ich in einer der Predigten von 1514—17 lese, daß die erste Bitte sich nicht auf die Essenz Gottes, sondern auf seinen Namen bezieht, wobei übrigens wohl zum erstenmal die berühmte Formulierung der Katechismuserklärung anklingt[43]).

Die Unveränderlichkeit Gottes ist auch in de servo arbitrio die zentrale göttliche Eigenschaft, aus welcher folgt, daß wie sein Wollen so auch sein Vorherwissen unveränderlich und ewig ist und allem von ihm Gewollten Notwendigkeit auferlegt ist. Der Wille Gottes, der

---

[41]) Rm. II, 72, 4. — Sensus est: deus nunc implevit promissa et factus est verax et illi non credunt nec percipiunt ea. Numquid ergo falsum erit deum implesse, et sic tolletur ista nunc exhibita veritas et dicetur, quia non sit impletio promissi, solum ideo, quia illi non credunt? Absint. Quia tunc apostoli, immo deus in illis mentiretur, quia testatur se implesse promissa in Christo. (Rm. II, 63, 12). — Justificat, vincit enim in verbo suo, dum nos tales facit, quale est verbum suum, hoc est justum, verum, sapiens etc. Et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat. Facit autem tales nunc, quando nos verbum suum tale credimus esse, sc. justum, verum. Tunc enim iam similis forma est in verbo et in credente, i. e. veritas et justitia. Ergo dum justificatur, justificat; et dum justificat, justificatur (Rm. II, 65, 15).

[42]) Justitia enim dei est causa salutis. Et hic iterum justitia dei non ea debet accipi, qua ipse justus est in se ipso, sed qua nos ex ipso justificamur, quod fit per fidem evangelii (Rm. II, 14, 5); vgl. Rm. I, 32, 17; 33, 23; Rm. II, 98, 11: Patet similiter ex isto textu, quod deus justus dicitur .. a justificando seu justos faciendo ... Et sic evidenter etiam ipso apostolo se exponente patet, quod justitia dei dicitur, qua ipse nos justificat, sicut sapientia dei, qua nos sapientes facit.

[43]) Essentia dei in coelis est, sed nomen eius etiam in terris: ideo sanctificatur nomen eius, non essentia, eius quae potius sanctificat omnia, non quod et nomen sanctum non sit in se ipso, sed quod sancte habetur a nobis (W. 1, 90).

seine natürliche Kraft ist, ist vor allem wirksam, unwiderstehlich; dann ist er auch weise, so daß er nicht getäuscht werden kann[44]). Mit einzigartiger Gewalt wird hier im Gottesbegriff der Wille Gottes betont, auch wenn sein Werk vergeht[45]). Freiheit besteht also nur insofern, als Gott ein von ihm in Notwendigkeit geschaffenes Werk frei laufen läßt[46]). Im metaphysischen Sinn gibt es keine Freiheit, sondern nur im psychologischen. Letzten Endes fällt die Entscheidung über die Richtung, welche der menschliche Wille einschlägt, in Regionen, in die menschliche Kraft nicht hinaufreicht; denn, je nachdem, ob Gott oder Satan dem menschlichen Willen „aufsitzt", ist dieser Wille gut oder böse[47]). Es ist die metaphysische Art der Religiosität Luthers, die, letztlich im Kosmischen verwurzelt, eine starke Empfindung dafür hat, daß der Mensch jenseits der Natur und jenseits der Geschichte von Gewalten gebildet und gestaltet wird, deren sittliches Wesen er nur tastend zu ahnen oder wagend zu glauben, niemals aber auszumessen oder zu verstehen vermag. Wir sind wirklich nur wie Mücken oder Puppen, und wir bekommen unsern positiven oder negativen Wert dadurch, daß Gott oder Satan uns zu Organen und Instrumenten ihres jenseitigen und sich bekämpfenden Wirkens machen.

---

[44]) Est itaque et hoc imprimis necessarium et salutare Christiano, nosse, quod deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit (W. 18, 615). An tu credis, quod nolens praescit aut ignarus velit? Si volens praescit, aeterna est et immobilis (quia natura) voluntas; si praesciens vult, aeterna est et immobilis (quia natura) scientia (ib.). Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia, quae facimus, omnia, quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectas. Voluntas enim Dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia dei; deinde sapiens, ut falli non possit (ib.). — Omnia necessitate fieri (W. 18, 617).

[45]) At hic contra fit, opus desinit et voluntas permanet, tantum abest, ut ipsum opus, dum fit et permanet, contingenter esse aut permanere possit (W. 18, 616).

[46]) W. 18, 616.

[47]) Si sub deo huius saeculi sumus, sine opere et spiritu Dei veri, captivi tenemur ad ipsius voluntatem ..., ut non possimus velle, nisi quod ipse velit. Si autem fortior superveniat et illo victo nos rapiat in spolium suum, rursus per spiritum eius servi et captivi sumus, quae tamen regia libertas est, ut velimus et faciamus, quae ipse velit (W. 18, 635). So ist der menschliche Wille ein jumentum, si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus ... si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio, ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum (W. 18, 635; vgl. 782).

In diesem Zusammenhang erkennt man auch die ganze Bedeutung der Zweckbestimmung der Menschen durch Luther als der cooperatores dei, die — nach dem Statut Gottes — im Wort den Geist empfangen, und die nach außen das erklingen lassen, was der Geist ihnen in wendig einhaucht[48]). Der Mensch schafft und ist etwas Gutes nur insofern, als Gott ihn zum Organ seines gnadenvollen Wirkens macht. Gut ist das, was von Gott gewirkt ist.

Aber es ist doch auch hiermit gegeben, daß der Mensch nicht zum Mechanismus degradiert werden darf. Wohl verlangt der Begriff der göttlichen Omnipotenz, daß Notwendigkeit, und nicht freier Wille uns „macht"; aber diese Notwendigkeit ist keine necessitas violenta ad opus, sondern eine necessitas infallibilis ad tempus; und der Begriff und die Art des wollenden Menschen schließt die coactio, die Nötigung im psychologischen Sinn, trotz der metaphysischen Gebundenheit, vollkommen aus[49]). Ja, Luther ist sogar, einen alten Gedanken aufnehmend, der Meinung, daß der Mensch in den niederen Dingen des äußeren Lebens freien Willen besitzt, während er freilich in allen auf das Heil bezogenen Angelegenheiten absolut unfrei bleibt. Was Nahrung, Zeugung und Regierung angeht, das tut der Mensch in natürlicher Freiheit, obwohl er auch hier unter der allgemeinen, reißenden göttlichen Allgewalt bleibt, die mindestens der menschlichen Freiheit „kooperiert"; aber der usus dieser Dinge ist frei und nicht durch irgendwelche Gesetze, wie das Mosaische oder das päpstliche, begrenzt[50]). Ich brauche nur darauf hinzuweisen, daß diese Gedanken für die Anschauung Luthers vom Natürlichen bedeutsam sind.

Aber auch das ist hier zu beachten, daß das Getriebensein des Menschen durch die „generelle" göttliche Omnipotenz den sündigen Charakter seiner so getanen Handlungen nicht ausschließt; erst die spezielle göttliche Gnade, d. h. das Einbezogensein des Menschen in

---

[48]) Sic placitum est deo, ut non sine verbo, sed per verbum tribuat spiritum, ut nos habeat suos cooperatores, dum foris sonamus, quod intus ipse solus spirat, ubi, ubi voluerit; quae tamen absque verbo facere posset, sed non vult. Iam qui sumus nos, ut voluntatis divinae causam quaeramus! Satis est nosse, quod deus ita velit, et hanc voluntatem revereri (W. 18, 695).

[49]) W. 18, 720; 634 f.

[50]) W. 18, 638, 662; 752, 662 ff., 764. In niederen Dingen ist der Mensch Herr und König, non quod deus illum sic deserat, ut non in omnibus cooperetur, sed quod usum rerum illi liberum pro arbitrio concesserit, nec ullis legibus aut praescriptis inhibuerit (W. 18, 672).

den Gnadenwillen Gottes, reißt ihn aus der Sphäre der Sünde heraus, so daß gut nur das ist, was im Geist Christi geschieht[51]). Die göttliche Allmacht, die bei Luther als die Lebenskraft erscheint, und die Sünde schließen also einander nicht aus. Von hier aus läßt sich der scheinbare Widerspruch auflösen, der zwischen dem Gedanken Luthers besteht, daß der Gottlose, auch wenn er ißt und trinkt, sündigt, und dem andern, das Essen und Trinken dem natürlichen freien Willen unterstehen[52]).

Die Bedeutung dieser schon in der Frühzeit ausgesprochenen Anschauung von der göttlichen Allmacht, die als die reißende, allem Lebendigen erst einmal Bewegung und Leben verleihende Urkraft gedacht wird, für die Gottesidee liegt auf der Hand[53]). Gottes Wesen ist Aktion, und man läßt Gott nicht mehr Gott sein, wenn man um der Bösen willen seine virtus und actio abschneidet[54]).

Aber dies Allwirken Gottes — und das geht uns in unserm Zusammenhang vor allem an —, das nichts ruhig lassen kann, ist auch in den Bösen und im Satan selbst tätig, so daß auch die Bösen als Gottes Instrumente dienen müssen[55]). Und doch bleibt Sünde Sünde — und das heißt Auflehnung gegen Gott —, und die uns angeborene und von uns angeeignete Erbsünde kann nichts anderes bewirken, als daß der freie Wille lediglich Sünde tun muß[56]). Man

---

[51]) W. 18, 752; vgl. 698, 768, 772.

[52]) Apud homines sane ita habet res, ut media et neutralia sint, in quibus homines invicem neque debent quicquam neque praestant quicquam. In Deum peccat impius, sive edat sive bibat, aut quicquid fecerit, quia abutitur creatura dei cum impietate ... perpetua, nec ex animo dat gloriam deo ullo momento (W. 18, 768). Nam et illud erroneum est, opera ceremonialia esse mortifera et illicita post mortem Christi. Non hoc dixit umquam Paulus. Sed dicit, quod non justificent et homini nihil prosint coram deo ... Cum hoc bene stat, ut ea quispiam faciat, et nihil illicitum tamen faciat, sicut edere et bibere opera sunt, quae non justificant et Deo nos non commendant, ut non ideo illicitum facit, qui edit et bibit (W. 18, 764).

[53]) W. 18, 753, 754, 718; vgl. W. 4, 255: In quibus, licet sit deus et ipsi in deo sint, moveantur et vivant, non tamen stabiliter habitat in eis. Nulli enim, quantumvis mali sint, carent omni lucis divinae illustratione. Sed quia domesticam et manentem perpetue atque universaliter in omnibus non habent, propter tenebras admixtas in illis, recte non habitare in illis dicitur ... Sed beati sunt domus eius, in qua permanenter ut dominus habitat, qui in illis temporaliter velut peregrinus ambulat.

[54]) W. 18, 712. [55]) W. 18, 709; W. 4, 255.

[56]) Nec nos peccaremus aut damnaremur delicto illo unico Adae, nisi nostrum delictum esset ... Nostrum autem non fit imitando aut operando, ...

sieht also, daß die Scheidung zwischen dem allgemeinen göttlichen Allwirken und dem speziellen Heilswirken auf der einen Seite, und die Scheidung zwischen dem „natürlichen" Tun des Menschen und seinem religiösen Leben auf der andern Seite das hier vorliegende Problem nicht einfach löst. Wie die Allmacht Gottes auch den Sünder erst einmal wirklich sündigen, weil handeln, läßt und ihn so zugleich als Instrument Gottes in Gottes Dienst zwingt, so ist der Mensch, der die natürlichen Dinge treibt, in diesen zwar relativ frei — denn die göttliche Allkraft kooperiert auch hier — und vor den Menschen ist dies sein Handeln „neutral", aber er sündigt vor Gott auch in diesen natürlichen Dingen, sofern ihn nicht der ewige göttliche Heilswille mit Notwendigkeit erreicht und umgeschaffen hat.

Wenn wir diesen Gedanken weiter nachgehen, so ergibt sich, daß nach dem Urteil des Geistes und des Glaubens der gute Gott mera voluntate die Menschen verstockt, verläßt und verdammt, was die Vernunft niemals begreifen kann, und was auch den Frommen in eine heilsame Verzweiflung stürzt[57]). Der Widerspruch, der hier besteht, ist also in Gottes Natur selbst begründet. Das Beispiel von Jakob und Esau beweist, daß Gott die Belohnungen beschließt, bevor noch die Taten getan sind, ja bevor noch die Täter geboren sind; denn Gottes Liebe und Haß ist kein veränderlicher Affekt, sondern Ausdruck seiner ewigen und unveränderlichen Natur, so daß nicht bloß die Liebe Gottes, sondern auch ihre Eigenart über uns Notwendigkeit verhängt[58]). Auch

fit vero nostrum nascendo ... Igitur ipsum originale peccatum liberum arbitrium prorsus nihil sinit posse nisi peccare et damnari (W. 18, 773). Si enim gratia ex proposito seu praedestinatione venit, necessitate venit, non studio aut conatu nostro (W. 18, 772). Liberum arbitrium nihil est nisi servum peccati, mortis et Satanae, nihil faciens neque potens facere aut conari nisi malum (W. 18, 775).

[57]) W. 18, 708. — Ego ipse non semel offensus sum usque ad profundum et abyssum desperationis, ut optarem numquam esse me creatum hominem, antequam scirem, quam salutaris esset illa desperatio et quam gratiae propinqua (W. 18, 719).

[58]) Scimus, quod deus non amat aut odit quemadmodum nos, siquidem nos mutabiliter et amamus et odimus, ille aeterna et immutabili natura amat et odit, sic non cadunt in illum accidentia et affectus. Atque hoc ipsum est, quod liberum arbitrium cogit nihil esse, quod aeternus et immutabilis sit amor, aeternum odium Dei erga homines, antequam mundus fieret, non solum ante meritum et opus liberi arbitrii, omniaque necessario in nobis fieri, secundum quod ille vel amat vel non amat ab aeterno, ut non solum amor dei sed etiam modus amandi necessitatem nobis inferat (W. 18, 725). — Si fiunt igitur effectus illi, non nisi volente deo fiunt. Iam quod vult

den Verrat des Judas hat Gott gewirkt; denn wenn Judas Christum wollend verraten hat, so ist dies Wollen von Gott vorhergesehen und deshalb Notwendigkeit und Bestimmung; ja dies Wollen ist auch im speziellen Sinn Gottes Werk, weil sein Allwirken auch dies selbst gewirkt hat[59]). Si deus praescivit, necessario fit (W. 18, 717). Das leugnen, hieße Glauben und Gottesfurcht, Verheißungen und Drohungen aufheben und so die Gottheit selbst verneinen[60]). Es ist klar, daß das Interesse an der Allwirksamkeit Gottes, wie es durch den Gegensatz gegen die Religion der menschlichen Freiheit bedingt ist, Luther hier zu Formulierungen führt, nach welchen auch das Böse in unbegreiflicher Weise von Gott selbst gewollt ist. Und wenn Luther in seiner Frühzeit die Erbsünde als die Sünde bezeichnet hat, die allein auf Adams Tat gegründet ist, so spricht wenigstens die nebenher gebrauchte Wendung, „Gott ließ zu, daß Adam fiel" (permisit ruere) dafür, daß er auch den Fall Adams dem göttlichen Allwirken nicht entnehmen wollte[61]).

Der Gottesbegriff der hinter diesen Gedanken steht, erinnert, wie gesagt, an den nominalistischen; es gibt für Gott, der selbst „die Regel von allem" ist, keine Regel, kein Maß, keine Ursache und keinen Sinn; richtig ist das, was Gott will; er ist aber nicht in seinem Wollen an „das Richtige" gebunden[62]). M. a. W. Luther zieht hier die logische Konsequenz, die allein möglich ist: Gottes Wille steht jenseits von dem, was wir Gut und Böse nennen; er kann nicht nach dem Justinianeischen

deus, hoc aut amat aut odit (ib.). — Neque enim deus noster temporalium tantum deus est sed omnium; neque tibi deus esse aut coli volet dimidio humero aut claudicante pede, sed totis viribus totoque corde, ut tibi sit deus tam hic quam in futuro et in omnibus rebus, casibus, temporibus et operibus (W. 18, 726).

[59]) Si praescivit Deus Judam fore proditorem, necessario Judas fiebat proditor nec erat in manu Judae aut ullius creaturae, aliter facere aut voluntatem mutare, licet id fecerit volendo, non coactus, sed velle illud erat opus dei, quod omnipotentia sua movebat sicut et omnia (W. 18, 715). — Judas volendo prodidit Christum, sed hoc velle in ipso Juda certe infallibiliter futurum fuisse dicimus, si deus praescivit (W. 18, 720).

[60]) W. 18, 715. [61]) W. 18, 712.

[62]) Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio, quae illi seu regula et mensura praescribatur, cum nihil sit illi aequale aut superius, sed ipsa est regula omnium. Si enim esset illi aliqua regula vel mensura aut causa aut ratio, iam nec Dei voluntas esse posset. Non enim, quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est, quod vult. Sed contra: Quia ipse sic vult, ideo debet rectum esse, quod fit (W. 18, 712).

Recht und nach der Aristotelischen Ethik beurteilt werden, d. h. er steht jenseits der bürgerlichen Moral[63]). Freilich, auch der ohne Rücksicht auf Verdienst und Würde begnadigende oder verwerfende Gott, der vor den Menschen, selbst vor den Glaubenden, ungerecht zu sein scheint, ist im höchsten Sinn vor sich selbst gerecht und wahrhaftig, was uns allerdings erst im lumen gloriae offenbart werden wird[64]). So mündet Luthers Frömmigkeit im Metaphysischen und Kosmischen, jenseits aller menschlichen Ethik. Man kann sich hier wohl an die Aufführungen erinnern, die Luther in de servo arbitrio über den deus absconditus macht, der ja grade im Hinblick auf die Prädestination eine Umprägung erfahren hat. So wenig wir in die Geheimnisse der Majestät ehrfurchtslos fassen dürfen, so sehr sollen wir wissen, daß Gottes Sein in seinem von ihm gewollten Wort nicht begrenzt, sondern daß er frei über alles ist[65]).

Und doch ist das keineswegs das Ganze. Im Gegenteil, die Gründe, die Luther für dies Verhältnis Gottes zum Bösen anführt, brechen die Spitze seiner Gedanken wieder ab und veranschaulichen die Kraft der ethischen Grundbetrachtung, für die Gut und Böse letzte Gegensätze ist. Der innere Zusammenhang zwischen den beiden Linien wird schließlich durch die auf Gott bezogene Bestimmung der beiden Begriffe hergestellt. Gut ist das, was von Gott gewollt ist und selbst Gott will; böse ist das, was diese Beziehung zu Gott durch Abfall zur Kreatur, und das heißt letztlich zum Ich, nicht gewinnt[66]). Gott selbst aber will, daß das Böse in diesem Sinn des kreatürlichen Nicht-Gott-Wollens sei; aber das Böse, das er will, ist eben dadurch im höchsten Sinn wieder nichts Böses mehr[67]). Diesen inneren Widerspruch hat Luther nicht überwunden; er mündet auch hier in der Antinomie. —

Die Tendenz, Gott und das Böse zu scheiden, wirkt sich, wie gesagt, in der Motivierung, die Luther seinen Gedanken gibt, besonders

[63]) Nihil illi profuerint secreta maiestatis, rationem reddat, quare sit deus, aut quare velit aut faciat, quod nullam speciem justitiae habeat, ac si sutorem aut zonarium roges judicio se sistere. Non dignatur deum caro gloria tanta, ut credat justum esse et bonum, dum supra et ultra dicit et facit, quam definivit codex Justiniani vel quintus liber Ethicorum Aristotelis (W. 18, 729).

[64]) W. 18, 731, 785. [65]) W. 18, 685.

[66]) ... cum ipse contemtus ⟨sc. Dei⟩ sit malum et ipse timor sit bonum .... Tantum habet opus quodlibet bonitatis, quantum habet timoris Dei, et rursus habet tantum malitiae, quantum contemtus (W. 1, 37).

[67]) Ich verdanke für die Erkenntnis dieses Zusammenhangs viel einer Diskussion mit E. Hirsch.

deutlich aus. So etwa, wenn Luther argumentiert, es sei sehr wohl möglich, daß Gott den Sünder geschaffen habe, wie etwa der Bildhauer aus schlechtem Holz — d. h. also hier aus der sündigen Natur — Statuen schafft. Qualis est natura, tales fiunt homines, deo creante et formante illos ex natura tali (W. 18, 708). Es ist klar, daß damit das eigentliche Problem nur verschoben ist; ja, daß — streng genommen — hiermit die sündige Natur über Gott übergeordnet ist[68]). Nicht anders steht es mit dem andern Gedanken, daß die Allwirksamkeit Gottes — Gott kann nichts ruhen lassen — auch das Böse in den Bösen überhaupt wirksam werden läßt, so daß die Bösen Instrumente der göttlichen, Leben spendenden Allkraft sind. Es ist ja das Großartigste am Gottesgedanken Luthers, daß Gott ganz als die reißende Aktivität gedacht ist, die überhaupt Leben und Wirken erst ermöglicht. Gott, der alles bewegt, wirkt in den Bösen so, wie der Reiter, der auf einem zwei- oder dreibeinigen Pferd reitet, oder wie der Holzhauer, der sich eines schartigen Beils bedient[69]). Auch hier aber bleibt die sündige Natur oder das Urfaktum der aversio von Gott, auf deren Entstehung und Möglichkeit nicht reflektiert wird, wie eine Gegebenheit, deren Gott sich lediglich zum Guten bedienen kann, so daß sie hier in der Tat wie eine selbständige Größe neben Gott erscheint, so sehr Luther diesen Gedanken als dem Nerv seiner Theologie zuwiderlaufend perhorreszieren würde[70]).

Hier greift dann weiter der feine psychologische Gedanke ein, daß grade das Vorhandensein des Guten und der Widerstand, den es bedeutet, das Böse erst recht mobilisiert und aufreizt, so daß die Verstockung durch die die Bösen aufreizende Gewalt des Guten bewirkt wird[71]). Freilich ist auch dieser Gedanke ohne Reflexion auf die Mög-

[68]) W. 18, 709. [69]) W. 18, 709.

[70]) Omnipotentia dei facit, ut impius non possit motum et actionem dei evadere, sed necessario illi subjectus paret. Corruptio vero seu aversio sui a Deo facit, ut bene moveri et rapi non possit. Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius aversionem. Impius vero suam aversionem non potest mutare. Ita fit, ut perpetuo et necessario peccet et erret, donec spiritu Dei corrigatur. In his vero omnibus Satan adhuc in pace regnat (W. 18, 710).

[71]) Hic est ille furor mundi adversus euangelium dei; nam per euangelium venit ille fortior ... et damnat istas cupiditates gloriae ... Haec ipsa irritatio impiorum ... est ipsorum induratio et ingravatio (W. 18, 710). — Ita cogitet ... in nobis, id est per nos deum operari mala, non culpa dei sed vitio nostro, qui, cum simus natura mali, deus vero bonus, nos actione sua pro natura omnipotentiae suae rapiens, aliter facere non possit, quam

lichkeit der Existenz des Bösen durchgeführt; und der Einwand ist unabweisbar, daß die göttliche Omnipotenz das Böse zum Leben bringt und so erst recht schlimm macht.

Fragt man, warum Gott den motus omnipotentiae so in den Bösen wirken läßt, und wünscht man, er möchte das nicht tun, so wird darauf geantwortet, hoc est optare, ut Deus propter impios desinat esse deus, dum eius virtutem et actionem optas cessare, sc. ut desinat esse bonus, ne illi fiant peiores (W. 18, 712). Fragt man weiter, warum Gott, wenn er schon so wirkt, die Bösen in seiner Allmacht nicht zugleich wandelt, und fragt man endlich, warum Gott den Fall Adams zuließ — und das heißt in Luthers Sinn bewirkte — und warum er uns auf diesen Fall gründete, so wird man auf die secreta majestatis verwiesen, d. h. auf den notwendigerweise unbegreiflichen Gott, dessen Wille ratio und mensura von allem ist, und dessen Gerechtigkeit nicht mehr göttlich sein würde, wenn wir sie verstehen könnten[72]).

Alle diese Gedankengänge zeigen das Widerstreben Luthers, Gott und das Böse kausal oder überhaupt zusammenzubringen; und doch verbirgt sich in dem regressus auf die geheimnisvolle Unbegreiflichkeit Gottes der logisch allein mögliche Gedanke, daß Gott selbst das Böse, d. h. die Abkehr von ihm, gewollt und bewirkt hat; aber er wird freilich durch die Idee, daß das Böse zum Guten dient, abgeschwächt und doch zugleich eben dadurch in eine neue Problematik hinübergeführt, die Luther nicht mehr deutlich zum Bewußtsein gekommen sein dürfte. So bleibt es dabei, gestützt durch die Idee von der psychologischen Freiheit des Menschen und durch den Begriff des deus praedicatus: Wir gehen durch unsere Schuld zugrunde; denn der deus praedicatus will nicht den Tod des Sünders; vitium est voluntatis, quae non admittit eum. Aber — und das gehört damit zusammen — warum dies vitium nicht aufgehoben oder zerstört wird, warum Gott gegen allen Augenschein „verläßt und verwirft", das gehört zu den Mysterien des gerechten und ganz jenseitigen Gottes, die wir in diesem Leben nicht zu durchdringen vermögen[73]). Und hier wirkt sich die Empfindung für die schlechthinige Jenseitigkeit und Unbegreiflichkeit Gottes aus, der uns gesagt hat, wo er gefunden sein

quod ipse bonus malo instrumento malum faciat, licet hoc malo pro sua sapientia utatur bene ad gloriam suam et salutem nostram (W. 18, 711).

[72]) W. 18, 712, 784, 731. [73]) W. 18, 686, 689.

will, aber dessen Leben letztlich auch über Wort und Offenbarung hinausreicht.

Der Zusammenhang dieser Gedanken mit der in der Religion gegründeten Ethik Luthers liegt auf der Hand. Nur wo Gott wirkt, geschieht Gutes; so ist die Wiedergeburt die Bedingung der Sittlichkeit[74]). Wir sollen Söhne Gottes werden, Instrumente seiner Gnade und cooperatores seines Wirkens[75]). All das schließt natürlich eigenes Können aus; und wenn man den Begriff Lohn analysiert, so muß man zwischen der dignitas und zwischen der sequela in diesem Begriff unterscheiden. Was die „Würdigkeit" im Verdienst anlangt, so gibt es dieselbe vor Gott nicht; keine Handlung als solche ist verdienstvoll. Was die „Folge" im Verdienst angeht, so bleibt nichts, weder Gutes noch Böses, in der Isolierung; indem es fruchtbar wird, findet es seinen Lohn[76]). Unter diesem Gesichtspunkt, als sequela, ist für die Bösen die Hölle, für die Guten das Reich Gottes durch Gott von Ewigkeit her bereitet. Weder die einen noch die andern haben dies Ziel gesucht; auch die Guten nicht, die mit dankbarem und freudigem Willen und „interesselos" nichts erstreben, als die Verwirklichung der Ehre und des Willens Gottes, selbst wenn es Himmel und Hölle nicht gäbe[77]). Denn das Reich Gottes wird nicht bereitet, sondern es ist bereitet worden, und die Söhne Gottes erwerben es nicht, sondern sie werden erworben, so daß nicht die Söhne das Reich verdienen, sondern das Reich seine Söhne[78]).

Hier spricht sich Luthers Stellung zu jeder Religion des Suchens und

---

[74]) W. 18, 772.

[75]) Rm. II, 225, 6. 11. 29; Fieri filios dei dicit potestate divinitus nobis donata, non vi liberi arbitrii nobis insita (W. 18, 697).

[76]) W. 18, 693f.

[77]) Quia si bonum operarentur propter regnum obtinendum, numquam obtinerent et ad impios potius pertinerent, qui oculo nequam et mercenario ea, quae sua sunt, quaerunt etiam in Deo. Filii autem Dei gratuita voluntate faciunt bonum, nullum praemium quaerentes sed solam gloriam et voluntatem dei, parati bonum facere, si — per impossibile — neque regnum neque infernus esset (W. 18, 694). Sed ii, qui deum requirunt, faciunt gratuito et hilariter propter solum Deum, non propter aliquam cuiuscumque creaturae possessionem, sive spiritualis sive corporalis. Sed hoc non est opus creaturae sed gratiae Dei (Rm. II, 79, 2); vgl. Rm. II, 73, 14. 24.

[78]) Quomodo merentur id, quod iam ipsorum est et ipsis paratum, antequam fiant? Ut rectius dicere possimus, regnum dei potius meretur nos suos possessores, et meritum illic collocemus, ubi isti praemium, et praemium illic, ubi illi meritum collocant. Regnum enim non paratur, sed paratum est; filii vero regni parantur, non parant regnum; hoc est, regnum meretur filios, non filii regnum (W. 18, 694).

des „Strebend sich Bemühens" aus. Er hat es ja immer wieder betont, daß die Frommen sich immer als Sünder wissen, daß sie stets demütig im Zustand der contritio leben, bis sie wirklich erst durch den Tod geheilt werden. Die Bitte um völlige Gerechtigkeit bedeutet zugleich die Bitte um den Tod[79]). Tiefsinnig schaut Luther hier in den unauflöslichen Zusammenhang von Tod und Leben. Das ganze Leben der Frommen ist ein Kampf um die Rechtfertigung, ein Loskommenwollen von der Sünde und von der Selbstsucht, ein furchtsames Wecken des Geistes, der in der Sünde schläft[80]). Wer auf dem Weg zu Gott stehen bleibt, der geht zurück; wer vorwärts geht, fängt immer wieder von neuem an[81]). Das Leben des Gerechten ist also niemals in Ruhe, sondern in steter Bewegung vom Guten zum Bessern. Die Rechtfertigung dauert, d. h. sie liegt stets vor uns, aber sie würde nicht vor uns liegen, wenn sie nicht zugleich hinter uns läge. Und alles gute Handeln ist nicht mehr als eine von Gott gewirkte Vorstufe, die immer vor den tiefer und tiefer zu Gott hinein führenden Stufen liegt. Deshalb ist und bleibt das Leben des Frommen ein Leben unter dem Kreuz, in der Nachfolge

---

[79]) Ideo semper orandum et operandum, ut crescat gratia et spiritus, decrescat autem ac destruatur corpus peccati et deficiat vetustas. Non enim justificavit nos, i. e. perfecit et absolvit justos ac justitiam, sed incepit, ut perficiat (Rm. II, 94, 17). Ac sic partim sumus justi et non toti. Ideo peccatum et debitum habemus. Ideo quando oramus perfici justitiam et peccatum tolli in nobis, simul vitam istam finire petimus. Quia in hac vita non perfecte sanatur pronitas ista ad malum (Rm. II, 96, 19); vgl. Rm. II, 73, 29.

[80]) Ideo nullus sanctorum se justum putat aut confitetur, sed justificari semper se petit et expectat, propter quod a Deo justus reputatur, quia respicit humiles. Sic Christus rex est Judaeorum, i. e. confitentium sc. semper se in peccatis esse, et tamen justificari quaerentium ac peccata sua detestantium (Rm. II, 95, 13). Quare tota vita populi novi, populi fidelis, populi spiritualis est gemitu cordis, voce operis, opere corporis non nisi postulare, quaerere et petere justificari semper usque ad mortem, numquam stare, numquam apprehendisse, nulla opera ponere finem adeptae justitiae, sed tamquam adhuc semper extra se habitantem expectare, se vero semper in peccatis vivere et esse (Rm. II. 99f., 35). Populus itaque fidei totam vitam suam agit in quaerendo justificationem (Rm. II, 100, 17). Qui enim sic quaesierit corde et opere, sine dubio eo ipso, quo justificari se petit et justum esse se non putat, iam justus est apud Deum. Non enim sic se peccatorem confitetur, ut peccata velit et a Deo recedat, sed ut ab eis liberetur et justificetur (Rm. II, 101, 5); vgl. Rm. II, 306, 30; I, 62, 17. W. 3, 291; W. 4, 364, 394.

[81]) Rm. II, 307, 13; W. 4, 148; bereits W. 9, 187 Z. 23.

Christi[82]). Quare haec vita est via ad caelum et infernum. Nemo ita bonus, ut non fiat melior, nemo ita malus, ut non fiat peior, usque dum ad extremam formam perveniamus (Rm. II, 267, 10). Und doch geschieht dies Kämpfen und Suchen nur in der Kraft Gottes und in seiner Furcht, nicht um des Lohnes willen, sondern so, daß man mit brennendem Eifer sich an das wagt, was auf ein gutes Leben zu folgen pflegt[83]). Wir bleiben Sünder, und wir haben das Heil nur im Glauben und in der Hoffnung; aber die ewig gegenwärtige Kraft Gottes, die in der Furcht Gottes wirksam ist, läßt uns das Heil und das Gute suchen, dessen Frucht wir nicht kraft der „Würde", sondern in der „Folge" nach einem Leben voll von heiligem Leiden durch die dunkle Tür des Todes hindurch erlangen werden.

4.

Die letzte Frage, die erörtert werden muß, ist, aufs Ganze gesehen, die Frage nach der Konkretisierung des nicht gegenständlichen Gottes. Wie wird der Gott, der die überwesentliche, ewig tätige Lebenskraft ist, offenbar? Auch dies Problem kann nur unter Erstreckung der Diskussion auf eine Reihe anderer zentraler theologischer Begriffe in Angriff genommen werden.

Als Quellen kommen vor allem die Abendmahlsschriften in Betracht, diejenigen Schriften Luthers, die m. E. zu Unrecht wegen ihres polemischen Charakters zurückgestellt zu werden pflegen. In Wahrheit hat man kaum sonstwo in seinem Schrifttum Luther in seiner Totalität so wie hier; und die Erwägung, daß die Gedanken Luthers hier polemisch bestimmt oder verzerrt seien, wiegt deshalb nicht schwer, weil, wie

---

[82]) Quoniam vita non est in quiescere, sed in moveri de bono ad melius, velut aegrotus de aegritudine in sanitatem (Rm. II, 265 f., 32); vgl. Rm. II, 266 f., 9; 274, 3. — Igitur, quod peccatores sumus, non nocet, dummodo justificari omnibus viribus studeamus (Rm. II, 101, 34). Et justitiam facit, qui seipsum semper aedificat secundum hominem novum in spiritu. Sed arduum est et difficile hoc judicium agere et continua pugna ..., quod vulgo dicitur *Hertzbrechenn* (W. 4, 205); vgl. W. 4, 228, 246/7. Non enim fieri nos mundos, sed quaerere tantummodo munditiam oportet, sicut non oportet fieri deum et tamen habere et quaerere deum (W. 1, 91).

[83]) Die Worte der Schrift, die Himmel und Hölle verheißen, werden nicht gesagt von der dignitas, sondern von der sequela mercedis, sc. quod ii, qui bona faciunt, non servili et mercennario affectu propter vitam aeternam faciunt, quaerunt autem vitam aeternam, ... ut quaerere sit: studio niti et instanti opera eo conari, quod sequi solet ad bonam vitam (W. 18, 694). — Über die Furcht vgl. W. 1, 42 f.

man leicht nachweisen könnte, Luther, wie jeder Schriftsteller, wohl nirgends ohne Willen und ohne „Absicht" — und das heißt in der faktisch wohl nur theoretisch vorhandenen, isolierten und willenlosen Objektivität — geschrieben hat; es ist ja wohl überhaupt die letzte Aufgabe historischer Deutung, den jenseits aller Absichten des Autors sich verwirklichenden zeitlosen und objektiven Gehalt seines Schrifttums herauszuholen; und da macht es wenig aus, ob dieser Wille durch polemische, seelsorgerliche oder wissenschaftliche Nebenabsichten bestimmt ist.

Die Grundlage der Gottesanschauung in den Abendmahlsschriften, die immer wieder hindurchschimmert, ist der uns bereits bekannte Gedanke von dem Gott, der in seiner schlechthin widervernünftigen Art[1]) im Gegensatz „verdeckt" und „verborgen" wirkt[2]). *„Nu ist Gott ein solcher man, der da lust hat zuthuen, was fur der welt nerrisch und untuchtig ist"* (W. 19, 484). Gottes Ehre ist sein Leiden um unsertwillen[3]);

---

[1]) *„Sihe nur, das du auff Gottes wort acht habest und darynn bleibest wie ein kind ynn der wiegen; lassestu das ein augenblick fahren, so bistu davon gefallen. Und damit gehet der Teuffel alleine umb, das er die leute herausreisse und bringe sie dahin, das sie Gottes willen und werk mit der vernunft messen"* (W. 19, 498). *„Wer wil so küne sein, das er Gottes gewalt wollte messen und umbspannen, als der nicht auch wol andere mehr weise wisse"* (W. 26, 331; vgl. W. 23, 249)? — Der Vorwurf Luthers gegen alle, die er als „Schwärmer" zusammenfaßt, sie seien Rationalisten (W. 23, 123; W. 18, 115, 121, 63: *„Keyner nympt sich an des glaubens und guten gewissens für Gott sondern alleyn, was gleysst und scheynet fur der Vernunfft und wellt"*), hat sehr tiefe Untergründe. — *„Also ist Gottes werk und wort allezeit gericht, das vernunfft nicht gleuben noch begreifen kan"* (W. 24, 705; vgl. 479, 574).

[2]) *„Also das es alles widdersynnisch gehet, was Gott machet, wir sollen sagen, das wir aller ding herrn sind und sie lassen regiren und überhand haben"* (W. 24, 569). *„Also auch mit Christo, als er yhn wolt zu einem könige machen, hub ers an mit grossen wundern und krafft, aber da ers am besten solt sein, lasset er yhn am Creutz sterben als einen verzweivelsten böswicht, doch schaffet ers so, das er eben ym selbigen, da alle vernunft an yhm verzweivelt hette, erfür kompt und ewig könig wird"* (W. 24, 574). *„Solches thut er nu darumb, das er die vernunft zu schanden mache"* (ib.). *„Was Gottes ist, mus zum ersten gar nichts sein und keynen schein haben"* (W. 24, 582). Wenn Gott im A. T. den jüngsten Sohn bevorzugt, so veranschaulicht das seine Art: *„Was gros fur der welt ist, lasset er ernidder und widderumb das geringste hebt er empor"* (W. 24, 681).

[3]) *„Unseres Gottes ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auffs aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod, ynn unsern mund, hertz und schos, Und dazu umb unsern willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz und altar"* (W. 23, 157). Die Ehre Christi, daß sein Leib im Abendmahl ist, besteht einmal im Ärgernis, daß die vernünftigen Schwärmer

und die tiefste Weisheit ist das alte Bekenntnis zum deus crucifixus et absconditus[4]).

Aber über dieser, mit dem Glauben an die antirationale Allmacht Gottes zusammenhängenden Grundlage erhebt sich nun eine Gottesanschauung, für die im wesentlichen die Empfindung für die dynamistisch gedachte Aseität Gottes charakteristisch ist. Man wird diese Aseität Gottes als sein Nichtgegenständlichsein sich verdeutlichen dürfen, und man wird auch auf den pantheistischen Schein — wie unbewußt schreibt Luther in diesem Zusammenhang gern „Gottheit" statt Gott[5]) — hinweisen können. Freilich ist dieser Pantheismus wirklich nur Schein; denn Gott deckt sich nicht mit der Welt; und die Lebenskraft, als die der seinem Wesen nach Aktion seiende Gott erscheint, wird ganz dynamisch als die Bewegung schaffende innerste, eigenste und zugleich fernste Kraft gedacht, die mit den Substanzen der Dinge nur das zu tun hat, daß sie dieselben, ihre Geschöpfe, Leben spendend anrührt und in Aktivität versetzt. So ist Gott den Kreaturen näher als ihr Ich und zugleich ferner, als unsere Gedanken reichen. Das ist ein Gedanke, der schon in den Randbemerkungen zu Tauler vorkommt, und hier in charakteristischer Verbindung mit der Begründung des Gewissens[6]).

Luthers Polemik gegen die doch recht plumpe Annahme lokalen Seins in der Gottheit bei Zwingli ist aus der lebendigen Empfindung für die geistige Wirkenskraft, die Gott ist, hervorgegangen[7]), Es ist der

so zu Narren werden, und dann in der Liebe Christi, in der er uns *„auch seinen eigen leib zur speyse gibt", „auff das er uns mit solchem pfande versichere und vertröste, das auch unser leib solle ewiglich leben, weil er hie auff erden einer ewigen und lebendigen speyse mit geneusst"* (W. 23, 155 f.).

[4]) Vgl. W. 1, 614.

[5]) z. B. W. 26, 339: Gott ist *„zu gleich ynn eym iglichen körnlin gantz und gar und dennoch ynn allen und uber allen und auffer allen Creaturn ..., drumb darffs keines umbzeunens hie ... denn ein leib ist der Gottheit viel, viel zu weit und kondten viel tausent Gottheit drynnen sein, Widderumb auch viel, viel zu enge, das nicht eine Gottheit drynnen sein kan."*

[6]) Quia si verbum dei, quod fecit (i. e. dominus) omnia, intimior est rebus caeteris quam ipse sibi, quanto magis intimior est rerum nobilissimae sc. animae quam ipsa sibi. Et hinc venit, quod syntheresin suam quilibet sentit ad optima deprecari (W. 9, 103).

[7]) *„In"* ist bei Gott *„uber, auffer, unter, durch und widder, hindurch und allenthalben"* (W. 26, 341; 330 f.); und die „Rechte Gottes" ist nicht lokal, sondern als *„die gewalt Gottes selbs"* zu fassen, die *„allenthalben ynn allen dingen"* ist (W. 23, 133, 143); vgl. W. 18, 206 und W. 19, 491, die sehr instruktive Stelle — auch für die Sakramentsanschauung — über die Himmelfahrt: Wie sieht Stephanus in seinem Martyrium Christus? *„Darff die augen nicht hohe empor werffen.*

scholastische Begriff des actus purus, der in eine dynamistisch-voluntaristische Metaphysik übersetzt ist, und dessen Nachklingen aus der Frühzeit man in den hierher gehörenden Gedanken Luthers deutlich zu spüren glaubt[8]).

So ist Gott *„wesentlich gegenwertig an allen enden ynn und durch alle creatur ynn allen yhren stucken und orten, des also die wellt Gottes vol ist und er sie alle fullet, aber doch nicht von yhr beschlossen oder umbfangen ist, sondern auch zu gleich ausser und uber alle creatur ist"* (W. 23, 135). Es ist eben diejenige Seite des Transzendentalismus, die hier zunächst in den Vordergrund tritt, nach welcher der jenseitige Gott in seinem diesseitigen Wirken sich nicht restlos erschließt, nach welcher also jenseits aller Offenbarung ein Feld bleibt, das uns nicht völlig zugänglich ist.

Dementsprechend tritt vor allem die Allmacht Gottes heraus, nicht bloß weil er als der Schöpfer *„alles macht"*, sondern auch *„weil wir seiner gewalt ende noch was nicht wissen"* (W. 26, 318). *„So sprechen wir, Gott ist allmechtig, vermag mehr denn wir sehen; drumb glaub ich seinen worten"* (W. 26, 319). Es ist letzten Endes die Allmacht Gottes, auf die Luther im Zusammenhang mit dem Offenbarungs-Positivismus seine Abendmahlslehre stützt[9]).

Der Weg von Gott dem Allmächtigen zu Gott dem Schöpfer ist, wie schon der erste Artikel zeigt, nicht weit, und es ist eigentlich erstaunlich, wie wenig der Gedanke von dem Schöpfer Gott im speziellen Sinn in diesem Schriftenkomplex akzentuiert wird. Er fehlt natürlich nicht, — Gottes Gewalt ist ewiges Wirken, und sein Wirken ein ewiges Neuschaffen; *„er schickt kein amptleut oder Engel aus, wenn er etwas schaffet oder erhellt, sondern solchs alles ist seiner Göttlichen gewalt selbs eigen werk"* (W. 23, 133). Der Glaube an die Schöpfung enthüllt für Luther die Güte Gottes, für die aber immer wesentlich

---

Er ist umb uns und ynn und an allen orten. Davon verstehen yhene nichts, sprechen auch, Er sitze zur rechten Gottes; was es aber ist, Christum gen hymel faren und sitzen, wissen sie nicht. Es gehet nicht also zu, wie du auffsteigest auff einer leitern yns haus, sondern das ists, das er uber alle creaturen und ynn und ausser allen creaturn ist. Das er aber leiblich hinauff genommen ist, ist geschehen des zum warzeichen." „Darumb hat er nu alle ding fur augen, mehr denn ich dich habe, ist uns neher denn keine creatur der andern" (W. 19, 491).

[8]) Quare deus est actus (W. 1, 29). Unter den Eigenschaften Gottes stehen W. 1, 63 zuerst esse und vita; vgl. W. 1, 78.

[9]) W. 26, 318, 319, 417, 331; vgl. Rm. I, 77, 25.

die Grundbestimmung bleibt, daß Gott gut ist, weil er uns gut macht, weil er uns alles Gute schenkt, weil wir ihm nichts Gutes geben können[10]). Diese Gedanken müssen hier herangezogen werden, um den Sinn der Aseität Gottes und die eigentümliche Bestimmung, die dieser Begriff erfährt, deutlich zu machen.

In großartigen Worten mit dem Schwung empfundener Tiefe hat Luther das Nichtgegenständlichsein Gottes umschrieben: *„Nichts ist so klein, Gott ist noch kleiner, Nichts ist so gros, Gott ist noch gröſſer, Nichts ist so kurtz, Gott ist noch kurtzer, Nichts ist so lang, Gott ist noch lenger, Nichts ist so breit, Gott ist noch breiter, Nichts ist so schmal, Gott ist noch schmeler ... Ists ein unaussprechlich wesen uber und auſſer allem, das man nennen oder denken kann“* (W. 26, 339). *„Wer weis, was ist, das Gott heist? Es ist uber leib, uber Geist, uber alles, was man sagen, hören und denken kann“* (W. 23, 137)[11]).

---

[10]) W. 23, 133, 135, 137. – Der Gedanke der Schöpfung geht hier charakteristischerweise immer in den der Erhaltung über. – *„Was heisst Gott?* Hoc videlicet, *da man sich zuversehen sol alles guts und Zuflucht haben* in omni necessitate et malo. Dicit ergo: *Sihe dich fur,* noli quaerere alium deum; quicquid *dir mangelt an ehr, Gut etc.,* quaere mecum. Si necessitas adest, confuge ad me, et eripiam te ex omni tribulatione, vide tantum, ne alibi quaeras.“ Das setzt sich fort in der Ablehnung der Heiligenanrufung (W. 30 I, 3). — „Nos Germani dedimus deo *einen trefflichen namen,* ut etiam Dani, *„Gut“,* quia ab eo venit *eitel gut,* et econtra nihil damus nec possumus, quia non sumus boni, ut neque dii“ (ib.); vgl. W. 30 I, 185. — „Tunc deus est creator caeli et terrae, ergo omnia sunt tua. Primum praeceptum docet deum invocandum in malis et fidendum deo. Hic audis, eum omnia praestare posse, quae ab eo rogantur. Caelum dat pluviam, terra fruges, mare pisces etc. Omnia ista dat, quia sunt sua. Et insuper potest et vult te redimere ab omnibus malis. Non ideo creavit caelum et terram, ut ipse haberet, sed mihi et tibi annuntiatur, quod creavit omnia, ut cogites: Si deus meus tam potens est, quid facit mihi papa, diabolus cum omnibus suis angelis? Non perderent orbem terrarum, quia deus noster fortior est“ (W. 30 I, 10; vgl. 87). – *„Heylickeytt ist nicht die do stehet ynn münch, pfaffen und nonnen pyn, platten und kutten tragen ... er will anzeygen, das nichts heylig sey, denn die heylickeyt, die Gott in uns wirckt“* (W. 12, 262).

[11]) Dazu vergleiche die Stelle W. 23, 137 f.: *„Hat er nu die weise funden, das sein eigen göttlich wesen kan gantz und gar ynn allen creaturen und ynn einer iglichen besondern sein, tieffer, ynnerlicher, gegenwertiger, denn die creatur yhr selbs ist, und doch widderumb nirgent und ynn keiner mag und kan umbfangen sein, das er wol alle ding umbfehet und drynnen ist, Aber keines yhn umbfehet und ynn yhm ist, solt der selbige nicht auch etwa eine weise wissen, wie sein leib an vielen orten zu gleich gantz und gar were und*

So ist der allwirkende Gott in der Gewalt seiner Aktivität jeder Kreatur näher als das eigene Bewußtsein. *„Darumb mus er ja ynn einer iglichen creatur ynn yhrem allerynnwendigsten, auswendigsten, umb und umb, durch und durch, unden und oben, forn und hinden selbs da sein, das nichts gegenwertigeres noch ynnerlicheres sein kan ynn allen creaturen denn Gott selbs mit seiner Gewalt"* (W. 23, 135).

Wenn man sich hier von der Tiefe der dichterischen Empfindung frei macht, so ist es der Begriff des Wesens, dem in der Abendmahlsanschauung wie in der Gotteslehre zentrale Bedeutung zukommt. „Wesen" ist bei Luther nicht die Übersetzung von Substanz; viel eher könnte man Essenz dahinter vermuten; und wenn Luther *„persönlich oder wesenlich"* schreibt[12]), so sieht man, wie nah der Begriff des Wesens

---

doch derselbigen keines were, da er ist. Ach, wir elenden menschen kinder, die wir Gott und sein thun richten nach unserm dunckel und meinen, er sey ein schuster oder taglöhner". – Von allen diesen Gedanken Luthers aus bin ich recht skeptisch gegen die von Kattenbusch im Gespräch, von F. W. Schmidt a. a. O. S. 208 vertretene, doch zu einfache Anschauung, daß der Kernpunkt der Theologie Luthers „die schrankenlose Personalisierung des Gottesgedankens" sei. Streng genommen, wird Gott Person nur in Christus; vgl. auch Rm. II, 138, 25 ff.

[12]) W. 26, 425; aber schon in den Randbemerkungen zum Lombarden heißt es W. 9, 37; vgl. 53: quia persona et essentia sunt idem; Ursprungskreis dieser Identifizierung ist die Augustinische Trinitätsspekulation: Et hoc vult Augustinus, quando dicit, quod persona est essentia (W. 9, 48). – W. 23, 103: *„Alles ist vom Wesen, nicht vom deuten geredt und verstanden"*; W. 23, 135; 143: *„Die rechte Hand Gottes ist nicht zu teilen ynn viele stücke, sondern ein einiges einfeltiges wesen."* – Der Leib des Menschen bekommt durch das Sakrament *„ein unsterblich wesen"* (W. 23, 233). – Wenn man sagt, Luther ist ein echter Hus, so hat das den Sinn: *„vom wesen redet man ynn solchen sprüchen, was einer sey und nicht, was er bedeute, und macht uber seinem newen wesen auch ein new wort"* (W. 26, 274, 276). *„Wir sehen nicht, das ym abendmal Christus leib sey, wie oder ynn welcher gestalt er ist für uns gegeben ... sondern es sey der selbige leib, der oder welcher für uns gegeben ist, nicht in der selbigen gestalt oder weise, sondern ynn dem selbigen wesen und natur. Nu kann einerley wesen wol hier sichtbarlich und dort unsichtbarlich sein"* (W. 26, 299; vgl. 302). – Zur Christologie: Ein Wesen in zwei Naturen (W. 26, 326). – Das Gleichnis von der Rose W. 26, 383: *„was nichts ist, das deutet nichts, was aber deutet, das mus zuvor ein wesen und ein gleichnis des andern wesens haben."* – AT. und NT. treten unter den Begriff von Gleichnis und Wesen: Die Schrift *„nympt das alte wort, welches die gleichnis ist und gibt yhm ein new deutunge, welche das rechte wesen ist"* (W. 26, 383). – W. 26, 443, 445, 452: Luther wendet sich gegen Zwingli, als sei der Leib da *„nicht wesenlich sondern geistlich oder figürlich."* – Vgl. ferner W. 3, 419. 20, 440, sowie Tauler (ed. Vetter) 119. – Ich

dem Begriff der Person steht. Diese Identifizierung von Wesen = essentia und Person ist von Luther aus der Augustinischen Trinitätsspekulation übernommen, wie die einschlägigen Stellen in den Randbemerkungen zum Lombarden zeigen. Aber wichtiger ist der Begriff des Wesens in seinem Inhalt. Wesen ist für Luther die innerste Kraft, die das Personhafte einer Erscheinung darstellt. Die wesenhafte Gegenwart Christi beim Abendmahl ist seine persönliche Gegenwart; die Übertragung des Wesensbegriffs auf Gott schließt auch in dem etwas abgewandelten Sinn, den der Begriff bei dieser Übertragung gewinnt, das Wirksame, Wollende, Persönliche in sich, das diesem Begriff bei Luther anhaftet. Auch an der Umdeutung des Wesensbegriffs kann man sich die Umformung der substantialen Metaphysik in eine dynamistische durch Luther klar machen.

So sehr alle diese Momente gegenüber dem pantheistischen „Schein" zu betonen sind, so sehr muß man doch überhaupt diese Seite im Lutherschen Gottesgedanken unterstreichen, welche die Aseität Gottes oder sein Nichtgegenständlichsein aussagt. In der Fülle der Klänge, die im Gottesbegriff Luthers aufklingen, darf dieser keinesfalls fehlen, mag er auch noch so sehr „philosophisch" und nicht „theologisch" sich anlassen. Ja, man sieht an diesem Beispiel, wie wenig es mit der einfachen Scheidung dieser Kategorien getan ist.

Könnte man in dieser Grundlage den Gottesgedanken Luthers mit dem des deutschen Idealismus in Parallele stellen[13]), so zeigt sich bei der weiteren Analyse der Struktur des Lutherschen Gottesbegriffs die ebenso fundamentale Differenz. Wie wird — so fragen wir — dieser alles seiende und doch nicht daseiende Gott konkret faßbar? Wie geschieht die Offenbarung der ewig wirkenden und alles schaffenden Gottheit?

Mit dem Hinweis auf Christus kann diese Frage nicht einfach beantwortet werden. Hier bleibt zunächst die Schwierigkeit, daß auch der erhöhte Christus unmittelbar in das Wesen der allwirkenden Gottheit hineingenommen ist; so wenig die Rechte Gottes „kindisch-fleischlich" in lokalem Sinn verstanden werden darf, so wenig kann der Leib Christi als räumlich abgegrenzte Größe aufgefaßt werden. Die Rechte

---

werde den Wesensbegriff Luthers bei Darstellung seiner Sakramentsanschauung eingehend zu analysieren haben; die Ursprünge liegen bei Tauler und Augustin.

[13]) Vgl. E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum (1926) S. 53ff., W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende I (1923) S. 47ff.

Gottes ist nicht *„ein sonderlicher ort, da ein leib soll oder mügge sein, als auff eym gülden stul, Sondern sey die allmechtige gewalt Gottes, welche zu gleich nirgent sein kan und doch an allen orten sein mus“* (W. 23, 133)[14]). Ist nun Christi Leib zu Rechten Gottes, so hat das keinen andern Sinn als den, daß Christus *„auch als ein mensch uber alle ding ist, alle ding unter sich hat und drüber regirt. Drumb mus er auch nahe da bey, drynnen und drumb sein, alles ynn henden haben etc. Denn nach der Gottheit ist yhm nichts ubergeben noch unter die füsse gethan, so ers zuvor alles gemacht und erhellt. Sitzen aber zur rechten ist soviel als regieren, und macht haben uber alles. Sol er macht haben und regiern, mus er freylich auch da sein gegenwertig und wesentlich durch die rechte hand Gottes, die allenthalben ist“* (W. 23, 145)[15]). Und kompliziert wird das Problem noch durch den, auch bei Tauler und Biel vorliegenden, übrigens schon der Frühzeit angehörenden Gedanken Luthers, der für seine Anschauung von den göttlichen „Eigenschaften“ überhaupt bedeutsam ist, nach welchem nur innerhalb der Kreatur — und das heißt innerhalb der Offenbarung — von göttlichen Eigenschaften geredet werden darf. *„Wir wissen aber, das gottes gewalt, arm, hand, wesen, angesicht, geist, weisheit usw. alles ein ding sey, denn ausser der creatur ists nichts denn die einige einfeltige Gottheit selbs“* (W. 23, 139). Schärfer kann der Gedanke von dem einheitlichen, wirkenden und doch unvorstellbaren, Wesen Gottes nicht ausgesprochen werden[16]).

[14]) Die göttliche Gewalt *„mag und kan nicht also beschlossen und abgemessen sein, denn sie ist unbegreifflich und unmeslich, ausser und uber alles, das da ist und sein kan. Widderumb mus sie an allen orten wesentlich und gegenwertig sein, auch ynn dem geringsten bawmblat. Ursach ist die: denn Gott ists, der alle ding schafft, wirckt und enthellt durch seine allmechtige gewalt und rechte hand, wie unser glaube bekennet“* (W. 23, 133). *„Ist nu seine gewalt und geist allenthalben und ynn allen dingen auffs aller ynnerlichst, eusserlichst, durch und durch gegenwertig, wie es denn sein mus, so er alle ding allenthalben machen und erhalten sol, so mus sein göttlich rechte hand, wesen und maiestät auch allenthalben sein: Er mus freylich dabey sein, sol ers machen und erhalten“* (W. 23, 139; vgl. W. 23, 143, 738).

[15]) *„Christus leib ist zur rechten Gottes, das ist bekand. Die rechte Gotts ist aber an allen enden, wie yr mussfet bekennen aus unser vorigen uberweisung, So ist sie gewislich auch ym brod und wein uber tissche. Wo nun die rechte hand Gotts ist, da mus Christus leib und blut sein, denn die rechte hand Gottes ist nicht zu teilen ynn viele stücke sondern ein einiges einfeltiges wesen“* (W. 23, 143).

[16]) Für die Lehre Luthers von den göttlichen Eigenschaften vgl. meine

Die Richtung der Lösung zeigt sich bereits in dem, was Luther über Christus sagt. In Christus ist die allgegenwärtige Gottheit *„personlich"* und *„wesentlich"* da; grade im Kind in der Krippe, grade im Menschen, der am Kreuz stirbt. Christus ist, wie es schon in den dictata super psalterium 1513ff. heißt, die Rechte Gottes[17]). Er hat die Stellung, *„fur allen andern creaturn". „Und wie wol ich sagen kan von allen Creaturen: da ist Gott oder Gott ist ynn dem, so kan ich doch nicht sagen: das ist Gott selbs. Aber von Christo sagt der glaube nicht, das Gott ynn yhme ist, sondern also: Christus ist Gott selbs"* (W. 23, 141).

Zentral aber erweist sich die Möglichkeit dieses Gedankens erst dann, wenn man den Gedanken vom Wort dazunimmt. Hier erschließt sich der Transzendentalismus Luthers in seiner ganzen Bedeutung, ebenso wie sein Herauswachsen aus dem franziskanischen Positivismus vor Augen liegt. Wie das ganze Heilswerk auf einem exire Gottes beruht, so ist es ein Willensakt Gottes, der die Grundlage der Offenbarung im Wort schafft. Der allwirksame Gott will von uns im Wort gefunden werden[18]). *„Wie wol er uberall ist ynn allen creaturen*

Ausführungen oben S. 113. — Dazu W. 9, 58: Ista omnia non intelliguntur, nisi quis assuescat intelligere primo, quod omnia nomina de deo dicuntur per discursum creaturarum et ideo improportionabiliter (Randbemerkungen zum Lombarden).

[17]) W. 4, 60. — *„Die Gottheit ist unbeweglich ynn yhr selbs, kan nicht von eym ort zum andern faren wie die creatur: darumb ist er hier nicht vom hymel gestiegen als auff einer leitter oder herab gefaren als an einem seyl, sondern war zuvor da ynn dem jungfrawlichen leibe, wesentlich und personlich, wie an allen andern enden uberal, nach göttlicher natur, art und macht"* (W. 23, 141). *„Wie kans zu gleich war sein, das Gott gantz ynn Christo personlich gegenwertig, wesentlich sey auff erden ynn mutter leib, ja ynn der krippen, ym tempel, ynn der wüsten, ynn stedten ..., am creutz, grab etc. und doch auch gleichwol ym hymel ynn des vaters schos? Ist das nu war .. das die Gottheit ynn Christo auff erden wesenlich, personlich, selbs gegenwertig ist an so viel orten und doch zu gleich ym hymel und bey dem Vater, so folget daraus, das er zu gleich allenthalben ist und wesentlich, personlich hymel und erden und alles erfülle mit seiner eigen natur und maiestet"* (W. 23, 141).

[18]) Die Existenz Gottes steht auch den Heiden fest — vgl. Rm. I, 19, 2ff. — aber ihnen fehlt das Wort. *„Wenn sie sagten; das ist Gott, da feyleten sie so bald ... da gehöret nu ein höher erkentnis zu, das man yhn recht treffe und nicht feyle. Denn wo man yhn recht treffen sol, da mus sein wort sin, das uns lere"* (W. 24, 641). Man darf also nicht sagen, hier oder so ist Gott; *„denn wenn man yhn so wil hefften und anbinden an zeit, person und stete und yhm eine farbe an malen, das er so und so gesynnet sey, wie wir meynen, so*

und ich mocht yhn yhm ſtein, ym fewr, ym waſſer oder auch ym ſtrick finden ..., ſo wil er doch nicht, das ich yhn da ſuche on das wort und mich yns fewr oder waſſer werffe oder an ſtrick henge; Uberall iſt er, er will aber nicht, das du uberall nach yhm tappeſt, ſondern wo das wort iſt, da tappe nach, ſo ergreiffeſtu yhn nicht. Sonſt verſucheſtu Gott und richteſt abgotterey an. Darumb hat er uns eine gewiſſe weiſe geſtellet, wie und wo man yhn ſuchen und finden ſol, nemlich das wort" (W. 19, 492). *„Ein anders iſt, wenn Gott da iſt und wenn er dir da iſt. Dann aber iſt er dir da, wenn er ſein wort dazu thut und bindet ſich damit an und ſpricht: hie ſoltu mich finden"* (W. 23, 151). Das alſo iſt der Gedanke: Gott, der überall und nirgends iſt, der da iſt und nicht da iſt, kann von uns nicht in den Kreaturen, nicht in der Natur oder in der Geſchichte, gefunden werden, die doch alle ſein Wirken und ſeine Schöpfung ſind, ſondern nur dann, wenn er ſein ſchöpferiſches Wort dazu tut, in welchem die Allmacht in einem Willensakt ſich unſerem Bewußtſein aus- und eindrückt. Deshalb kann das Wort, wenn man auf den frühſten Luther zurückgeht, auch für die „Sache" genommen werden, quia omnis res seu factum est verbum dei aut saltem verbo ejus temporaliter factum est in eodem tempore aeternaliter dispositum fieri (W. 9, 65/6). So ſagt uns das Wort, wo Gott für uns iſt und ſein will, und die Verletzung

---

hat man ſein gefeylet. Als das man yhm ſonſt oder ſo dienen, dieſes oder jhenes werck thun wil, das yhm gefallen ſolle, wie das gantze geſchwürm unter dem bapſttum von orden, regeln und menſchen leren geweſen iſt, da kömpt der Teuffel an Gottes ſtat, ſonſt bleibt gleichwol das gemeyne erkentnis von dem rechten Gott" (W. 24, 640). — Neque enim deus ... aliter cum hominibus umquam egit aut agit quam verbo promissionis (W. 6, 516) — Gewiß, es könnte alles ohne Wort geſchehen: „Item, *es möcht on das Euangelion geſchehen, denn wer wolt Gott weren, wo er uns hette mit der that wöllen erlöſen und nichts davon predigen laſſen noch menſch werden? Gleich wie er hymel und erden geſchaffen hat und alles macht noch ymerdar on euſſerlich predigen und wird nicht menſch drumb, Solt drumb das Euangelion nichts ſein? Nu ers aber Dir wil durch die menſcheit, durchs wort, durch brod ym abendmal geben, wer biſtu hoffertiger undanckbar teuffel, der du fragen tharſt, warumb ers nicht ſonſt und on die Weiſe thu? Wiltu yhm weiſe und mas ſetzen und welen? .. Gott will die wellt fullen und ſich auff mancherley weiſe geben, mit ſeinem wort und wercken uns zu helffen und zu ſtercken, ſo wöllen wir ſo ſatſam und uberdruſſig ſein, das wirs yhme weren und ſchlecht nur die weiſe leiden, die uns gefellet?"* (W. 23, 269).

des Wortes ist zugleich eine Verletzung Gottes selbst[19]). Denn das Wort ist die Offenbarung Gottes für uns.

Das Wort ist nun das Mittelglied, durch das auch Gott und Christus zusammengeschlossen werden. Wie Christus als die rechte Hand Gottes ganz in die Gottheit hineingenommen wird, so wird er auf der andern Seite als der Inbegriff des Wortes, ja als der deus corporeus[20]) ganz nah mit dem Wort zusammengestellt. So kommt das Problem der Konkretisierung oder Offenbarung, d. h. des Gottwerdens der Gottheit, in Christus zur Anschauung; allerdings ist Christus mehr als das Paradigma; er ist die Erfüllung der Offenbarung, aber auch die Konkretisierung Gottes selbst. Er ist *„Gott selbs"*, und trägt nicht bloß Gott in sich. In dem Menschgewordenen hat der ewige Schöpferwille der Gottheit Gestalt gewonnen. Wie der Sonnenglanz überall ist und doch nicht zu greifen, *„also auch Christus: ob er gleich allenthalben da ist, lesst er sich nicht so greiffen und appen." „Es sey denn das er sich dir anbinde und bescheide dich zu eim sonderlichen tissch durch sein wort und deute dir selbs das brod durch sein wort: welchs er denn thut ym abendmal"* (W. 23, 151)[21]). *„Wann du nu das wort hast, so kanstu yhn gewislich greiffen und haben und sagen: Hie hab ich dich, wie du sagest, gleich als ich von der rechten Gotts sage: Wie wol die selbige allenthalben ist, wie wir nicht leucken mügen, Noch weil sie auch nirgent ist ..., Kanstu sie werlich nirgend ergreiffen, sie binde sich denn dir zu gut und bescheide dich an einen ort. Das thut sie aber, da sie sich ynn die menscheit Christi begibt und*

[19]) *„Ein frumer Christ helt und weis, das Gottes wort betrifft Gottes ehre, Geist, Christum, gnade, ewig leben, tod, sund, alle ding ... wer Gott ynn eim wort lügen strafft und lestert oder spricht, es sey geringe ding ... der lestert den gantzen Gott und acht geringe alle lesterung Gotts"* (W. 23, 85).

[20]) Deum corporeum *wil die welt nicht haben noch leyden,* id est, qui nascitur, praedicat, arguit mundum, crucifigitur, sed *schlagt in tod.* Econtra incorporeum quaerit, honorat magno labore et impensis, quem tamen comprehendere non potest (W. Ti. 1, 467).

[21]) Nur im Abendmahl ißt man den Leib Christi, *„darumb das ich mich hie wil mit meim wort hefften, auff das du nicht müsseſt schwermen und mich wöllen suchen an allen orten, da ich bin. Es würde dir zu viel, so wereſtu auch zu geringe dazu, mich daselbst zu ergreiffen on mein wort"* (W. 23, 153). — *„Solche und der gleichen erscheinung, den Propheten, Aposteln und Heiligen gar vil mal geschehen, zeigen ja, das beyde, Gott und Christus, nicht ferne sondern nahe sind, und ist allein umbs offenbaren zu thun. Sintemal sie nicht so auff und nidder noch hin und her faren, weil Gott unbeweglich und Christus zur rechten Gottes auch sitzt und nicht webet"* (W. 23, 147).

wonet, da findeſtu ſie gewis, ſonſt ſoltu wol alle Creatur durch und durch lauffen, hie tappen und da tappen und dennoch nymmer mehr nicht finden, ob ſie gleich da iſt warhafftig, denn ſie iſt dir nicht da" (W. 23, 151).

Dieſe Stellen bedürfen kaum einer weiteren Interpretation; ſie zeigen das Entſcheidende in der Struktur der Lutheriſchen Gottesidee, das zugleich die Differenz zu dem idealiſtiſchen Gottesgedanken deutlich macht. Die allumfaſſende und allſchaffende Gottheit wird nach ihrem Willen konkret und faßbar im Wort; das Wort aber führt uns zum Menſchen Chriſtus, der nicht nur die Art des verborgenen und barmherzigen Gottes in ſeinem Geſchick und in ſeiner Botſchaft enthüllt, ſondern der „weſentlich und perſönlich" Gott iſt. Hier iſt das unfaßbar Ewige zeitliche Wirklichkeit, hier iſt Gott perſönlich = geſchichtlich geworden, ſo daß wir imſtande ſind, ihn im Glauben zu haben.

Aber es bleiben noch eine Reihe von Begriffen übrig, die einer Unterſuchung bedürfen. Zunächſt der Begriff des Worts. So viel heute von dieſem Begriff geſprochen wird, ſo wenig iſt ſein Sinn klar; ja nicht einmal der Sinn, den Luther mit ihm verbunden hat.

Wir gehen vielleicht am beſten aus von der Scheidung, die Luther zwiſchen Werk und Wort Gottes vornimmt[22]). Luther iſt davon über-

[22]) *„Alſo thut Gott mit uns, das er uns beiderley furlegt: Sein werck und ſein wort. Das werck ſol der leib thun, das wort ſol die ſeele faſſen. Denn wo das werck on wort würde furgelegt, were es niemand kein nutze ... Wenn er hette Chriſtum laſſen ſterben und aufferſtehen und ſolch werck laſſen bleiben verborgen und nicht verkündigen durchs wort, wem were es nütze?"* (W. 23, 189). — Hinſichtlich der Sündenvergebung iſt zu ſcheiden ihre Erwerbung am Kreuz und ihre Austeilung durch Wort und Sakrament: *„Will ich nu meyne ſunde vergeben haben, ſo mus ich nicht zum creutze lauffen, denn da finde ich ſie noch nicht ausgeteylet, Ich mus mich auch nicht zum gedechtnis und erkentnis hallten des leydens Chriſti ..., denn da finde ich ſie auch nicht, ſondern zum Sacrament odder Euangelio, da finde ich das wort, das mir ſolche erworbene vergebunge am creutz austeylet, ſchenckt, darbeut und gibt."* Unſer Troſt liegt alſo *„nicht am brot und weyn, nicht am leybe und blut Chriſti, ſondern am worte, das ym Sacrament myr den leyb und blut Chriſti alls fur mich gegeben und vergoſſen darbeut, ſchenckt und gibt ... Es ligt alles am wort"* (W. 18, 203/4), vgl. W. 26, 294, 295, 296. *„Wie wol die geſchicht geſchehen iſt, ſo lange aber es myr nicht zugeteylet wird, iſts gleych, als were es fur mich noch nicht geſchehen"* (W. 18, 204). Der Gedanke ſelbſt erſcheint bereits W. 3, 279: Ita euangelion et verbum Dei est testificatio de rebus ipsis aeternis; W. 3, 266 und 281: beachte die Unterſcheidung von verbum dei und locutio dei. — Daß in der Tat die Unterſcheidung von Werk und Wort der Ausgangspunkt

zeugt, daß das Werk Gottes und zwar im Besondern das die Heilsgeschichte schaffende Wirken so erhaben ist, daß es dem menschlichen Geist an sich nicht zugänglich ist. Gewiß, dies Werk Gottes ist wahr und objektiv wirklich; aber wir hätten nichts davon, wenn uns nicht das Wort Gottes dies Werk deutete und nahe brächte. So ist das Wort die von Gott selbst gegebene Deutung — der Ausdruck fehlt bei Luther nicht — des metaphysischen Geschehens, das das Heil des Menschen bezweckt; das Wort ist im eigentlichen Sinn die Offenbarung, die das erschließt, was an sich verschlossen bleiben würde, und die dem Einzelnen das schenkt und zueignet, was ihm erst in dieser individuellen Applikation nützlich wird[23]). Dabei ist Luther grundsätzlich unmodern und dialektisch, indem das Werk Gottes an sich volle Realität ist, die jedoch für uns wirklich wird nur durch die in unser Bewußtsein hineingreifende und uns persönlich erreichende Offenbarung im Wort. *„Das ist aber unser lere, das brod und weyn nichts helffe, Ich will noch weytter reden, Christus am creutze mit allen seynem leyden und todt hilfft*

für Luther ist, zeigt sich bereits W. 9, 65/66: Potest breviter dici, quod dicere est idem quod verbo facere .... Unde frequenter in scriptura verbum ponitur pro re, quia omnis res seu factum est verbum dei aut saltem verbo eius temporaliter factum et in eodem tempore aeternaliter dispositum fieri.

[23]) Auch wenn ich nach Karlstadts Lehre das Gedächtnis Christi so übte, daß ich Blut schwitzte, so würde es nichts nützen, *„denn da were eytel werck und gepot, aber keyn geschencke oder Gottes wort, das myr Christi leyb und blut darböte und gebe, Und geschehe mir eben, alls wenn myr eyn kasten voll gülden und grosser schatz an eynem ort vergraben oder behalten würde, da möcht ich mich zu todte gedencken ... Aber was hülffe mich das alles, wenn myr der selbige schatz nymer mehr geöffennt, gegeben ... und ynn meyne gewallt uberantwortet würde? Das hieffe warlich ... vom geruch satt werden und vom sehen ans glas trincken"* (W. 18, 203). — *Drumb lassen wyr keyn exempel zu, auch von Christo selbs nicht, schweygen von andern heyligen, es sey denn Gottes wort da bey, das uns deute, welchen wyr folgen oder nicht folgen sollen, Wyr wollen am werck und exempel nicht gnug haben, Ja wyr wollen keynem exempel folgen, das wort wollen wyr haben, umb welchs willen alle werck, exempel und wunder geschehen"* (W. 18, 114). — *„Denn wer wolte wissen, was ym abendmal were, wo es die wort nicht verkündigten!"* (W. 26, 478). — Unser wird der Schatz Christi erst durch das Wort: *„Denn obgleich das werck am creutz geschehen und die vergebung der sund erworben ist, so kan sie doch nicht anders denn durchs wort zu uns kommen."* (W. 30 I, 226); vgl. W. 38, 242f., 253: *„Denn es ligt auch alles am wort Gottes, als am höhesten ampt, das Christus selbs fur sein eigen und der höhest hat wollen haben, Müssen doch alle Sacramente durchs wort werden, als durchs fürnemest stücke ynn allen Sacramenten."*

nichts, wenns auch auffs aller ‚brünſtigeſt, hitzigeſt, hertzlichſt erkant und bedacht' wird, wie du lereſt: Es mus alles noch eyn anders da ſeyn. Was denn? das wort, das wort, das wort, höreſtu du lugen geyſt auch, das wort thuts, denn ob Chriſtus tauſentmal fur uns gegeben und gecreutzigt würde, were es alles umb ſonſt, wenn nicht das Wort Gottes keme und teylets aus und ſchencket myrs und ſpreche, das ſoll deyn ſeyn" (W. 18, 202).

Es iſt klar, wie wenig es zutrifft, wenn man das Wort als „das Objektive" in Luthers Theologie auffaßt; ſchon das muß ſtutzig machen, daß Luther bei dem Wort gar nicht einfach an das Bibelwort denkt, ſondern Wort iſt für ihn etwa auch der allgemeine, das Evangelium ausdrückende Satz: *„Chriſtus, gottes ſon, iſt unſer heiland"* (W. 23, 183)[24]). Viel eher könnte man den Wortbegriff Luthers in eine Anſchauung von der Geſchichte einordnen, die Geſchehen und Geſchichte ſcheidet. Das Geſchehen bleibt für uns unzugänglich und unfruchtbar, wenn nicht das Wort dies Geſchehen zur Geſchichte oder — theologiſch gewandt — das Geſchehen „geiſtlich" und die Geſchichte zur Heilsgeſchichte machen würde[25]). So gehören Geſchichte und Wort zuſammen; das Wort offenbart die Geſchichte und ſchenkt ihre Werte an uns; das Wort deutet das übermenſchliche irrationale Geſchehen, ſo daß dies im Glauben ergriffen und angeeignet werden kann; das Wort iſt das Geſchenk Gottes, in dem Gott ſeine Werke uns zueignet und nützlich macht; das Wort macht die Geſchichte außer uns zur Geſchichte für uns. Auch hier iſt der im Hintergrund des Ganzen liegende Tranſzendentalismus unverkennbar, iſt doch eben durch das Wort das uns

---

[24]) Über die Beziehung zwiſchen „Wort" und Chriſtus will ich in einer beſonderen, der Chriſtologie gewidmeten Studie handeln. S. einſtweilen W. 9, 84/5, 65/6; W. 1, 24, 25, 26, 28; W. 3, 281.

[25]) Vgl. die Anm. 22 zitierte Stelle aus W. 18, 204; dazu W. 23, 189: *„wenn Gottes wort dazu kompt und durch den glauben geſchieht, ſo iſts und heiſſt geiſtlich geſchehen, das nichts ſo leiblich, fleiſchlich odder euſſerlich ſein kan, es wird geiſtlich, wo es ym wort und glauben gehet."* Luther exemplifiziert hier auf die Jungfrauengeburt —, *„da ſie das wort faſſet und durch den glauben damit ym hertzen ſchwanger wird, wird ſie auch leiblich ſchwanger mit dem, der das wort ym hertzen yhr ſagte."* (W. 23, 185) — und auf die Hirten, die Chriſtus in der Krippe geiſtlich ſehen durch das Wort: *„Die leiblichen augen wiſſen nicht, was ſie ſehen, denn ſie ſehen wol den heiland, können aber nicht vernemen, das der heyland ſey, denn das wort können ſie nicht begreiffen; aber das herz weis wol, was die augen ſehen, denn es vernympt die wort und weis, das die augen den rechten heyland ſehen. Hie iſt nu das ding leiblich und doch ein geiſtlich ſehen neben dem leiblichen"* (W. 23, 187).

an sich fremde Handeln Gottes unser Besitz und Schatz in der Geschichte geworden. Gott und Gott für uns, dies transzendentalistische Schema blickt auch durch den Wortgedanken hindurch. *„Thu das wort weg ‚Gott schuf hymel und erden', so wil ich gerne sehen, wer einen Gott habe oder wozu Gott nutze sey. Thu das wort weg ‚Christus Gottes son ist unser heiland', so will ich sehen, wer Christum habe oder wem er nutze sey. Leyblich het man yhn wol, denn Gott und Christus were dennoch da fur handen, wenn er gleich kein wort davon liesse predigen, Aber wem hülffe es? ... Weil niemand wissen kund, das er etwas were"* (W. 23, 183).

Es ist klar, daß sich hier Wort- und Geistidee berühren, worüber gleich noch zu reden sein wird; denn das Wort, das überall *„leiblich eusserlich ding"* umfaßt und vorbringt, hat die Gewalt, das Äußerliche geistlich zu machen und so eine neue Welt zu schaffen[26]). Aber es ist auch klar, daß dem Wort hier die Kraft zugeschrieben wird, die Zeit zu überwinden, so daß aus dem Einst das Jetzt wird. Das Wort macht die Vergangenheit zur Gegenwart, indem es das Vergangene deutet und das geschehene Werk austeilt[27]). Die Erwerbung der Sündenvergebung ist einmalige Geschichte, die Austeilung der Vergebung durch das Wort ist zeitlos, vom Anfang der Welt an, eine Zusammenordnung, die auch für Luthers Zeitbegriff nicht ohne Interesse ist[28]). So ist das

---

[26]) *Das ist noch der same von des Müntzers und Carlstadts geyst, die auch nichts eusserlichs wolten leiden, bis das sie gantz und gar ym fleisch ersoffen. Gott aber keret das umb und gibt uns kein wort noch gebot fur, da er nicht ein leiblich eusserlich ding erfasse und uns furhalte"* (W. 23, 261). *„So fort an findestu kein wort Gottes ynn der gantzen schrifft, da nicht ein leiblich eußerlich ding eingefasset und furgetragen werde ... Also hier auch ym abendmal wird das wort gegeben, der Christus leib, fur uns gecreutziget, wird eingefasset, das er da sein soll leiblich zu essen, Und sol solch essen nutzen zu vergebung der sunden, wie die wort lauten"* (W. 23, 261). *„Eusserlich ding, on Gottes wort ist kein nütze, wie des bapsts gesetze sind, aber eusserlich ding, mit Gotts wort gefasset, ist heil und selickeit"* (W. 23, 263). — W. 26, 506 hat der heilige Geist die Funktion, die sonst dem Wort zugeschrieben wird, das *„heymlich verborgene"* Werk Gottes uns nahzubringen.

[27]) *„Wyr gleuben .... das Christus blut, das nu ym hymel zur rechten Gottes sitzt, sey fur uns eyn mal vergossen und keyn anders. Wenn man nu das geschicht ansihet, damit er die vergebunge der sunden erworben hat, so war es am abentmal nicht geschehen, Nu aber ists geschehen und vergangen. Wenn man aber die austeylunge der vergebunge ansihet, so ist keyne zeyt da, sondern ist von anfang der wellt geschehen"* (W. 18, 205).

[28]) *„Für euch": „Darin hastu beides, das es Christus leib und blut ist und das es dein ist als ein schatz und geschencke. Nu kan yhe Christus leib*

Wort die „lebendige Gegenwartsgröße, die viva vox", mit der der Mensch in eine lebendige Beziehung der Seele und des Herzens tritt.

Das also ist die Funktion des Worts. Geschichte und Wort sind Korrelatbegriffe; denn das Wort offenbart die Geschichte und macht die Geschichte, in der die Zeit überwindenden Austeilung ihrer Werke, für den einzelnen wertvoll. Der Korrelatbegriff des Worts aber ist der Glaube. Der Glaube des Herzens ist das Organ, welches das Wort aufnimmt und versteht[29]). So gilt es, wie ohne Wort keine Geschichte für uns ist, so ohne Glaube kein Wort.

Wir haben bisher die formale oder — besser — funktionelle Seite im Wortbegriff erörtert; wir müssen noch kurz auf die inhaltliche Seite eingehen, die wir bereits oben (S. 69f.) berührt haben. Bei dem engen Zusammenhang zwischen Geschichte und Wort ist es kein Wunder, daß auch der Inhalt des Worts durch die Beziehung auf eine zentrale geschichtliche Tatsache bestimmt ist. Das Wort Gottes — so sagt Luther in seiner Frühzeit — ist einmal das von Gott in sich selbst oder in der Herrlichkeit in den Heiligen gesprochene Wort; es ist dann das im Geist in den Heiligen während dieses Lebens verkündete Wort; es ist endlich das in der äußeren Sprache an die Ohren der Menschen dringende Wort. Dargestellt (figuriert) wird das durch die schattenhafte Offenbarung Gottes in den Propheten, durch die verborgene, aber erfüllende Offenbarung im Sohn, endlich durch das unmittelbare

nicht ein unfruchtbar vergeblich ding sein, das nichts schaffe noch nutze. Doch wie gros der schatz fur sich selbs ist, so mus er ynn das wort gefasset und uns gereicht werden, sonst würden wirs nicht können wissen noch suchen" (W. 30 I, 225). *„Denn obgleich das werck am creutz geschehen und die vergebung der sunden erworben ist, so kan sie doch nicht anders denn durchs wort zu uns komen. Denn was wusten wir sonst davon, das solchs geschehen were oder uns geschenckt sein solte, wenn mans nicht durch die Predigt oder mündlich wort furtrüge? Woher wissen sie es odder wie können sie die vergebung ergreiffen und zu sich bringen, wo sie sich nicht halten und glauben an die schrifft und das Euangelion?"* (W. 30 I, 226). — Sehr gut über die lebendige Bedeutung des Wortes W. Koepp, Panagape II (1928) S. 177.

[29]) *„Und weil er* ⟨sc. der Schatz des Sakraments⟩ *vergebung der sunde anbeutet und verheisset, kan es nicht anders denn durch den glauben empfangen werden ... Wer nu ynn solchs lesset gesagt sein und gleubt, das war sey, der hat es ... Weil solcher schatz gar ynn den worten furgelegt wird, kan mans nicht anders ergreifen und zu sich nemen denn mit dem hertzen"* (W. 30 I, 226). *„Aber das daryn und damit gegeben wird, kan nicht der leib fassen noch zu sich bringen. Der glaube aber thuts des hertzens, so da solchen schatz erkennet und sein begeret"* (W. 30 I, 227).

Reden des Vaters in sich selbst, wenn er uns dereinst sein Wort ohne Verhüllung enthüllen wird[30]). Dieselbe Unterscheidung, die hier durchgeführt ist, kehrt in der Scheidung zwischen dem verbum Dei — etwa bei der Schöpfung — und der locutio Dei in Christus wieder[31]); und, etwas anders gewandt, zeigt sie sich in den Gedankengängen, in denen Luther von der figürlichen Offenbarung in den Propheten und der „fleischlichen" in Christus oder von der schattenhaften und realen Rede der Schrift von Christus schreibt[32]); auch der Gedanke von der consummatio und abbreviatio des Wortes gehört in diesen Zusammenhang.

Deshalb ist das Evangelium nichts anders als „der Spruch, in dem Geist und Gnade zur Vergebung der Sünden angeboten werden, wie sie der gekreuzigte Christus für uns erlangt hat, und das alles umsonst und allein durch die Barmherzigkeit Gottes des Vaters"; die Ermahnungen im Evangelium wollen die bereits Gerechtfertigten zur Übung des Geistes und der Liebe in guten Werken antreiben[33]). Das

---

[30]) Sciendum itaque, quod verbum dei triplici modo dicitur et revelatur. Primo a deo patre in sanctis in gloria et in seipso. Secundo in sanctis in hac vita in spiritu. Tertio per verbum externum et linguam ad aures hominum ... Et hoc est figuratum per hoc, quod deus olim locutus est in prophetis et patribus, et sic mediante homine factum est velum literae et paries medius. Postea locutus est in filio: Hoc adhuc est in velamento, sed tamen secundum. Tandem pater ipse in coelo loquetur nobis in se ipso, cum nobis verbum suum ipse sine ullo medio revelabit ... Atque sicut prima locutio multis figuris et umbris fuit involuta, quae omnia in uno Christo implentur et inveniuntur, quia quicquid in lege tam multis verbis et factis agitur, totum unus Christus habet in veritate ... ita in futuro erit deus idem unusque omnia in omnibus (W. 3, 266).

[31]) Quaecumque deus dixit, fiunt et facta sunt. Et sic verbum eius semper fit et factum est; ... quia tunc deus per internum verbum immediate dicit, quod est omnipotens et efficax. Locutus autem est saepius et multa, quae non sunt facta et audita ac recepta ab hominibus. Ideo locutio et verbum Dei multum differunt. Locutus ergo est in dilecto filio secundum carnem eiusdem (W. 3, 281).

[32]) Et ita tota lex vetus est tantum vox vel sonus, quia solum sensibilia tradens ac sine verbo mystici sensus. Quia sicut per incarnationem Christi verbum Dei additum est carni, ita per eundem spiritus revelatus est, qui est velut verbum vocis et sicut deitas carnis (W. 3, 276); vgl. Rm. II, 7, 7; 8, 16; 232, 10. 19; W. 4, 306.

[33]) In novo testamento praedicatur Euangelion, quod est aliud nihil quam sermo, quo offertur spiritus et gratia in remissionem peccatorum per Christum crucifixum pro nobis impetratam, idque totum gratis solaque misericordia Dei patris, nobis indignis et damnationem merentibus potius quam aliquid aliud favente. Deinde exhortationes sequuntur, quae iam justificatos et misericordiam

ist die „Summe" des Neuen Testaments. Die Verheißung Gottes ist die praeordinatio omnium futurorum ab aeterno; diese Verheißung ist durch die Propheten zeitlich geworden und durch die wunderbare Gnade Gottes im mündlichen und schriftlichen Wort verfaßt[34]). Und die Form der Prophezeiung hat Gott gewählt, um zu zeigen, daß der Inhalt des Evangeliums nicht durch unser Bemühen und durch unsere Verdienste veranlaßt worden ist, sondern allein durch seinen Willen, der vor unserm Sein dies alles angeordnet hat[35]). Der Inhalt aber des Evangeliums von der Gnade Gottes ist nichts anders als „das Wort vom inkarnierten, gekreuzigten und glorifizierten Sohn Gottes"; deshalb ist die Predigt des Evangeliums die Predigt von Buße und Sündenvergebung; und man darf über der eigentlichen Funktion des Evangeliums, Gnade und Friede zu spenden, die „fremde" nicht übersehen, welche die Sünde groß und die vor sich Gerechten zu Schuldigen macht. Wenn man nach innen schaut, so spricht die Schrift überall allein von Christus; und das, was sie oft scheinbar anderes sagt, bringt Christus im Schattenriß und figürlich[36]). So ist das Evangelium Christus, in dessen Fleisch Gott verborgen war, der aber durch den Geist in der Auferstehung von den Toten zu unserm offenbaren Herrn und König eingesetzt worden ist[37]). Und wenn das Wort ursprünglich

---

consecutos excitent, ut strenui sint in fructibus donatae justitiae et spiritus charitatemque exerceant bonis operibus fortiterque ferant crucem et omnes alias tribulationes mundi. Haec est summa totius novi testamenti (W. 18, 692f.). — Hierher gehören auch die Ausführungen Luthers über das eigentliche und das uneigentliche Evangelium Rm. II, 168, 9: Et proprie evangelium est, ubi Christus praedicat; ubi autem arguit et reprobat aut praecipit, nihil aliud facit, quam quod praesumentes et propria justitia destruit, ut gratiae locum praeparet, ut sciant non ex viribus suis sed per Christum solum legem impleri, qui diffundit spiritum in cordibus nostris; vgl. W. 3, 462.

[34]) Rm. II, 8, 34; vgl. I, 96, 9.

[35]) Quia evangelium ea loquitur, quae prophetatum est locuturum ut ex hoc arguatur Dei consilio ipsum fuisse praeordinatum tale, antequam esset tale, et ita soli Deo tribueretur gloria huius doctrinae et non nostris meritis aut industriis, dum sc. antequam nos essemus, ipsum ordinaretur (Rm. II, 8, 16).

[36]) W. 1, 113. — Rm. II, 11, 31; Rm. I, 142, 20. Paulus nos erudiens, quod universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspiciatur, licet faciatenus aliud sonet in figura et umbra (Rm. II, 240, 9). In omni verbo totus est Christus, et in singulis totus (Rm. II, 88, 25); vgl. Rm. I, 4, 19; W. 3, 46; 368; W. 4, 2; W. 1, 59.

[37]) Evangelium est de filio suo facto ex semine David, manifestato nunc filio Dei in potestate omnium per spiritum sanctum datum ex resurrectione mortuorum Jhesu Christo domino nostro. Evangelium

in seiner herben Unbegreiflichkeit die Propheten erschreckt hat, so daß man es nicht ertragen konnte, so ist es in Christus „lieblich" und „fleischlich" geworden und wird uns durch fleischliche Menschen näher gebracht[38]).

Mir scheint es so zu liegen, daß Luther Christus hier die Funktion zuschreibt, den reinen Spiritualismus des Wortes, wie er bei den Propheten war, in eine geschichtliche und konkrete Form zu wandeln; oder, wenn man das auf den Geistgedanken anwendet, durch Christus ist der Geist aus seiner abstrakten Innerlichkeit in wirkliche Geschichte umgesetzt worden. Die „Verborgenheit" des Wortes, das der Geist ist, wird dadurch nicht angetastet, ist es doch die testificatio de rebus aeternis; und wir haben in diesem Leben nicht die res sondern die testimonia rerum, so daß auch der Glaube vor allem nicht als res sondern als argumentum rerum non apparentium gefaßt werden muß. Das Wort ist also die von Gott selbst vollzogene Deutung oder Bezeugung ewiger Dinge, die im Wort sichtbar oder hörbar werden[39]). Man fühlt hier deutlich den nominalistischen Grundgedanken durch, der jedoch durch die Verbindung des Wortes mit Christus in eine andere Ebene gehoben wird; denn in Christus ist das Wort Fleisch geworden; und man empfindet, wieviel das für Luther bedeutet. Die Deutung des Ewigen hat Gestalt gewonnen; das Ewige ist Geschichte und Ereignis geworden; Tod und Auferstehung Christi haben das Fleisch verdammt und den Geist „approbiert".

Das ist der Sinn des verbum consummatum ac perfectum, das trotzdem als verbum spiritus et absconditum notwendigerweise ein verbum abbreviatum bleibt und darum der Weisheit und Gerechtigkeit

---

est sermo de Christo filio Dei primum humiliato et postea glorificato per spiritum sanctum (Rm. II, 11, 17). — Sensus mihi videtur esse apostoli, quod materia seu objectum evangelii seu (ut alii) subjectum sit Jhesus Christus, filius Dei, natus ex semine David secundum carnem et nunc constitutus rex et dominus in virtute et hoc secundum spiritum sanctum, qui suscitavit eum a mortuis (Rm. II, 9, 17).

[38]) Quia verbum nondum erat caro factum, nondum eramus capaces eius propter sublimitatem eius et nostram infirmitatem. At nunc blandum factum est et carneum et per carneos homines nobis traditur. Sed tamen ideo remissius non debet amari et timeri. Quia idem enim verbum est, quod prius, licet nunc non terribile, sed amabile. Fiet tamen eo terribilius postea iis, qui ipsum modo nolunt revereri et amare (Rm. II, 7, 7); vgl. W. 3, 266 und 276; W. 4, 58.

[39]) W. 3, 279, 281.

dieſer Welt anſtößig iſt[40]). Nur in dieſem Zuſammenhang mit dem Geiſtbegriff werden dieſe Gedanken Luthers deutlich, für welche das Wort „consummatum" iſt, weil es ſich auf die Vollkommenheit des Geiſtes bezieht, für die es „abbreviatum" iſt, weil es die Abwendung vom Fleiſch bezweckt[41]). Es iſt alſo der Geiſtcharakter des Wortes, und zwar der durch Chriſtus verſchärfte Geiſtcharakter, der hinter dieſen Begriffen ſteht; und es iſt damit gegeben, daß das Wort Chriſti nur dem gefangenen Intellekt und dem demütig unterworfenen Sinn ſich erſchließen und ihn retten kann[42]).

Von hier aus läßt ſich die Linie zum Glauben wie von ſelbſt ziehen[43]), aber es ſcheint mir auch, daß dieſe Gedanken Luthers für die ſchrittweiſe Überwindung der allegoriſchen Exegeſe, die an dem gegebenen Buchſtaben das eigene Denken in einer Art Geſetzmäßigkeit entfaltet, oder die von der heiligen Gegebenheit das eigene Denken ausgelöſt werden läßt, durch ihn maßgebend geworden ſind: Sed quia plurimi persistunt in superbia sua et verbum non capiunt,

---

[40]) Vor der Offenbarung war das Wort in figura et umbra, d. h. inconsummatum et imperfectum. At ubi exclusis sensibilibus et figuris deus cepit loqui verbum spiritus et absconditum, quod est verbum fidei, et sic consummatum ac perfectum verbum proferre, tunc simul necessario est etiam abbreviatum ab omnibus significatis, sensibilibus ac figuralibus (Rm. II, 232, 19). — Quia caro et sapientia carnis nullo modo est capax justitiae et sapientiae Dei, idcirco necesse est ipsum verbum justitiae et sapientiae, quod est verbum fidei, contrahi et abbreviari, ut prorsus ad carnem et sapientiam eius ac justitiam non extendatur nec eam capiat nec capiatur ab eodem (Rm. II, 232, 10).

[41]) Rm. II, 233, 10. 13; 235, 15,

[42]) Rm. II, 234, 15; evangelium est verbum potens salvare omnes credentes ipsum. Et hoc per deum et ex deo. Sicut si dixeris, ista gemma habet hanc virtutem ex Deo, ut qui eam portat, non possit sautiari, ita evangelium ex deo hoc habet, ut qui ipsum crediderit, salvetur. Ita ergo, qui ipsum habet, est potens et sapiens coram Deo et ex Deo, licet propter hoc coram hominibus stultus et infirmus reputetur (Rm. I, 9, 18).

[43]) Fides itaque est consummatio et compendium salutis. Siquidem verbum abbreviatum est non nisi fides. Unde probemus? Quia verbum breviatum nulli est tale, nisi intellectum sit esse tale. Sed non nisi fide intelligitur. Ergo fides est vita et vivum verbum abbreviatum (Rm. II, 234, 29). — Hoc autem non praestat nisi fides, quae excaecat omnem sapientiam carnis faciens nihil sciri, paratum doceri ac duci et promptum audire et cedere. Quia non magnitudinem operum sed mortificationem veteris hominis requirit Deus. Non autem mortificatur nisi per fidem, quae humiliat sensum proprium et subjicit alterius (Rm. II, 241 f., 31 ff.). — Tota justitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem et non ex opere per scientiam (Rm. II, 241, 14).

immo verbo non capiuntur, ideo vix reliquiae salvantur, et abbreviantur in illis, qui pereunt, sed consummantur in iis, qui credunt. Et haec est abbreviatio et consummatio allegorica, i. e. **literalis** significatio **spiritualis verbi**. Sed tamen venit ex morali. Quia enim verbum spiritus abnegat omnem superbiam ac sensum propriam, ideo pariter necesse est abneget et praescindatur ab omnibus quoque superbis ac proprie sapientibus. Et sic breviatio tropologica infert allegoricam. Quia vero consummat et perficit humilitatem et sensum subjectionis, ideo consummat quoque et perficit omnes humiles et submissi sensus homines ac sic moralis quoque consummatio infert allegoricam (Rm. II, 234, 17)[44]). Die Schriften gegen Karlstadt und die Schwärmer zeigen es deutlich, daß hinter der wörtlichen Exegese Luthers nicht so sehr humanistische Grundsätze stehen als vielmehr sein eigenster Gedanke vom verborgenen Gott, der grade in der Unbegreiflichkeit seines Handelns und Redens wirklich und wörtlich ernst genommen sein will[45]). Hier liegt, wie mir scheint, der entscheidende Punkt für den Übergang Luthers zur wörtlichen Exegese; ihre Anstößigkeit grade empfiehlt sie; ihre Widervernünftigkeit bezeugt ihre Wahrheit; ihre Irrationalität empfiehlt sie der Theologie.

Wie kommt es nun zur Erkenntnis Gottes? Und was ist der Glaube bei Luther? Es wächst aus der scholastischen Tradition heraus, wenn Luther die natürliche Gotteserkenntnis durch die Beziehung auf die Werke Gottes bestimmt sein läßt. Die Anschauung der Werke Gottes oder der Weltordnung läßt in dem Menschen ein Ahnen oder Wissen um die Gottheit entstehen; ja Luther kann daraus auch in der Frühzeit das Vertrauen auf Gott ableiten, das der mit den Menschen spielende Gott dann auf die Probe stellt. Allerdings muß es eine unsinnliche und reine Intellektualerkenntnis sein[46]), zu

[44]) Man vergleiche hierzu die Ausführungen Luthers W. 3, 90, 256, 262, 517 f., W. 4, 605, wo Luther überall für die „pneumatische" — und das heißt auch die allegorische — gegen die literale Exegese eintritt.

[45]) W. 19, 484 f.: Gott tut *„was fur der welt nerrisch und untuchtig ist"*; deshalb urteilt der Glaube: *„Gott gebe, Christus krieche yns brod oder filch oder worein er wil, wenn ich die wort habe, wil ich nicht weiter sehen noch gedencken." „Darumb bleiben wir stracks bei den worten und thun darnach augen und sinne zu."* Dem *„Geist"* aber ists *„keyn ernst"* (W. 18, 149). — Zur Frage des Biblizismus Luthers vgl. P. Althaus, Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel (Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft 1927).

[46]) Omnia ista dedit, ut fidere nos in se doceret, omnia rursum aufert, saltem per mortem, ut fiduciam istam probet (W. 1, 75). A principio mundi

der freilich der Affekt gehört[47]), und die durch die Undankbarkeit der Menschen allmählich zum Götzendienst verdunkelt worden ist.

Luther sieht also das Problem in einer geschichtlichen Perspektive, und er verbindet es mit der Frage nach der Entstehung des Götzendienstes. Die natürliche Gotteserkenntnis — sie ist auch ein Geschenk Gottes — ist die Voraussetzung für die Möglichkeit des Götzendienstes[48]). Freilich ist der Götze ein Figment Gottes, indem die Heiden das anbeten, was ihnen persönlich gefällt; das ins All projizierte und verselbständigte Ich, das ist der Götze; so ist hier nicht die Wahrheit, sondern die Wohltat, nicht der Gehorsam, sondern der Wunsch das für die Gottesverehrung konstitutive Moment[49]); und auch die heutige Werkgerechtigkeit ist nichts anderes als Götzendienst: An non est hoc gloriam Dei in similitudinem imaginationis et phantasmatis mutare, si dimisso, quod debes, eo ipsum colas opere, quod tu elegisti, et ita operando credas deum talem esse, qui te et tua respiciat, i. e. quasi alius sit, quam ipse sese tibi praecipiendo manifestavit (Rm. II, 20, 5). Luther setzt am Beispiel Luzifers die gradus perditionis auseinander und findet die Wurzel in der Undankbarkeit[50]), die sich dem über die Selbstliebe, die vanitas — man genießt in sich und in der Kreatur —, die Blindheit und den error gegen Gott zu der spiritualis idololatria entwickelt, in der Gott verehrt wird, nicht wie er ist, sondern wie er

---

usque ad finem semper tanta fecit et facit opera, ut, si ultra sensum, intellectus tantum adhibeatur, facile et manifeste deus potest cognosci. Quod et factum fuit in principio mundi, licet paulatim proficiendo magis ac magis obscurarentur impii propter ingratitudinem usque ad idololatriam (Rm. I, 10, 22). Ignoratis vero operibus et potentia Dei, deum ipsum ignoro (W. 18, 614); vgl. R. Seeberg, a. a. O. IV,1 S. 156, 146; R. Seeberg, „Zur Religionsphilosophie Luthers" (Z. Phil. u. phil. Kritik) Band 164, S. 83 f.

[47]) Wie der töricht ist, der Gold sucht, um es zu sehen, nicht um es zu besitzen, ita illi cognito Deo in cognitione tantummodo sibi placuerunt et gloriati sunt omisso cultu et affectu in cognitum deum (Rm. I, 11, 6).

[48]) Rm. I, 19, 2.

[49]) Unusquisque divinitatem in eo esse voluit, qui sibi placeret, et sic dei veritatem mutaverunt in mendacium (Rm. II, 19, 5). Nam ex beneficiorum acceptione deum metiuntur. Unde et eos, qui beneficium praestiterunt, deos constituerunt olim pro gratia referenda, sicut Plynius dicit (Rm. II, 19, 27). Ideo idolum est ipsa sibi primum maximum. Deinde et deum sibi transmutat in idolum et veritatem dei in mendacium (Rm. II, 185, 18).

[50]) Ecce ergo, quantum malum ingratitudo, quae amorem vanitatis mox secum trahit, et hic caecitatem, haec autem idolatriam, haec autem vitiorum gurgitem. Econtra gratitudo conservat amorem dei, et sic manet cor in eum directum (Rm. II, 21, 7).

„erdichtet" wird. Ingratitudo enim et amor vanitatis (i. e. sui sensus et propriae justitiae sive, ut dicitur, bonae intentionis) vehementer excaecant, ita ut sint incorrigibiles nec aliter credere possint, quam se eximie agere et Deo placere. Ac per hoc Deum sibi propitium formant, cum non sit. Et ita phantasma suum verius colunt quam deum verum, quem similem illi phantasmati credunt (Rm. II, 20f., 34). Man wird die historische Perspektive, in welcher diese Gedanken stehen, festhalten müssen, wenn man das Urteil Luthers verstehen will, daß die Heiden hätten gerettet werden können, wenn sie die nackte, unbekannte Gottheit verehrt hätten, ohne sie durch egoistische Wunschbilder auszugestalten und zu Götzen umzufälschen[51]). Man kann an dieser Stelle sehen, was Luther unter dem natürlichen Gottesbild verstehen würde: das Sein der Gottheit, die aber nicht notwendigerweise persönlich gedacht zu werden brauchte, ihre Unsterblichkeit, Macht, Hilfsbereitschaft, ohne daß jedoch damit die Schöpfung im Sinn des ersten Artikels mitgesetzt wäre[52]).

[51]) Si ergo in eo sensu mansissent et dixissent: Ecce scimus, quod quisquis sit ille deus sive ista divinitas, cuius est esse immortalem, potentem at invocantes se exaudientem, hunc ergo colamus et adoremus et hunc neque Jovem neque huic vel huic similem dicamus, sed nude ipsum, quisquis sit (quem utique necesse est esse) colemus etc., sine dubio salvi fuissent, etiamsi non eum celi et terrae creatorem cognovissent, vel aliquid aliud in particulari opus eius (Rm. II, 19, 14); vgl. W. 4, 82. — Die gerechten Juden werden gerettet ex fide informi, id est ex fide fidei (W. 4, 117).

[52]) Man kann auch in diesem Zusammenhang auf die merkwürdigen Stellen verweisen, in denen Luther schon in der Vorlesung über den Römerbrief meint: tota lex tradita nihil aliud est quam lex naturalis (Rm. II, 37, 25, vgl. 39, 19; W. 18, 80ff.), und daran anschließend die Frage, ob die Heiden, die das Gesetz nach der naturalis conscientia erfüllt haben, selig werden können, im Unterschied zu seiner späteren Position bejaht: Et cum opponitur de Christo et originali peccato et gratia, respondetur, quod, quicumque legem implet, est in Christo et datur ei gratia per sui praeparationem ad eandem, quantum in se est. Peccatum enim originis potuit Deus dimittere (licet ipsi hoc non cognoverint et confessi sint) per humilem aliquam operationem erga deum et summum ens, quod cognoverant. Nec enim obligabantur ad evangelium et Christum expresse cognitum sicut nec Judei quidem. Vel potest dici, quod omnes eiusmodi per singularem preventionem misericordiae dei donati sunt lumine et gratia, quantum pro isto statu eis sat erat ad salutem (Rm. II, 38, 16). Quare ... medios accipio inter impios gentiles et fideles gentiles, qui per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerut gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic praeparaverunt (Rm. II, 42, 16). — Hier sind überall die Nachwirkungen

Man wird sich – unter Heranziehung auch der Anm. 52 angeführten Stellen – diese Stellung Luthers zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis vor Augen halten müssen; sie ist für das Verständnis oder für die Rekonstruktion seines Gottesbildes überhaupt von Bedeutung, in dem die metaphysische Grundlage nicht fehlen darf. Aber man muß sich auch vorhalten, daß unmittelbar neben diesen Aussagen über die natürliche Gotteserkenntnis alle die anderen stehen, die etwa in der Umdeutung der goldenen Regel zusammengefaßt sind: Aurea regula, quia autem vere se stultum dicit, vere sapiens est (Rm. I, 11, 12, vgl. 18, 20). Dementsprechend wird denn auch jede Erkenntnis Gottes von der Erleuchtung durch den Glauben und von der Befreiung durch die Liebe abhängig gemacht[53]) und das Naturlicht als tenebra et contrarium gratiae bezeichnet (Rm. II, 185, 2). Wenn die Gnade kein anderes Objekt kennt und erstrebt als Gott, so sucht und hat die Natur kein anderes Objekt als sich selbst, dem auch Gott untergeordnet wird[54]). Hier tritt die aus der Natur abgeleitete Lebensführung und Weltanschauung in schroffen Gegensatz zu der durch Gott bestimmten; und wie jede Gesetzeserfüllung in der Kraft des Geistes geschehen muß[55]), so bedeutet jede Gotteserkenntnis die Verbindung der Anerkennung von göttlicher Gerechtigkeit, Güte und Macht mit der Selbstverurteilung des Menschen. Nur der Demütige kann die gottvolle „Zier" der Werke Gottes erkennen[56]). Wirkliche Gotteserkenntnis geschieht deshalb nur in der Kraft des göttlichen Geistes; nur Geist erkennt Geist, nur Gott Gott – diese alten mystisch-griechischen Theorien kommen einem ohne weiteres als Hintergrund dieser Gedanken in den Sinn[57]). Dies Durchglühtwerden von dem Geist Gottes nennt man

der nominalistischen Tradition deutlich, und es scheint mir nicht möglich, diese Stellen mit den ihnen widersprechenden auch im Römerbriefkommentar in Einklang zu bringen; die Frage der Natur, des Gesetzes und des Naturgesetzes bei Luther wird einer besondern Behandlung bedürfen.

[53]) Rm. II, 184, 3. [54]) Rm. II, 185, 6. 18. [55]) Rm. I, 21, 26.

[56]) Rm. I, 15, 13 und 19; W. 4, 173; W. 4, 643: Omnis bona forma aut delectabilitas dei sic est condita a deo et collata, ut sui ipsius natura nobis dicat et inclamet pulchriorem esse creatorem, qui eam foecit, et sic est omnis creatura speculum et gradus ascendendi in cognitionem dei et creatoris. ... Sic omnia cooperantur electis in bonum, et in omnibus ubique erudiuntur et docentur.

[57]) Non enim potest de deo recte sentire, nisi spiritus dei sit in ipso, sine quo false enunciat et judicat, sive justitiam sive misericordiam dei, sive super se ipsum, sive super alios enunciat. Oportet enim testimonium spiritus dei perhiberi nostro spiritui (Rm. II, 27, 14).

Glauben, und der Glaube bewirkt die Transformation unseres „Sinnes" — man kann dafür wohl am besten „Persönlichkeit" sagen — und führt zur Erkenntnis des Willens Gottes[58]).

Gedanken, die ausdrücklich zwischen diesen beiden Ansätzen zur Gotteserkenntnis ausgleichen wollten, sucht man bei Luther, soviel ich sehe, vergebens. Es läge an sich nah, die natürliche Gotteserkenntnis, sofern sie nur nicht für sich bleibt und selbständig wird, als die Vorstufe zu der „übernatürlichen" zu werten. Aber das ist für Luther zu thomistisch. Nominalistische Tendenzen — die ganze Gotteserkenntnis ist übernatürlich — und mystische Reminiszenzen, in welche auch die thomistische Tradition, aber von der Mystik her, hineinwirkt, stehen hier nebeneinander. Dazu kommt das Faktum der Sünde, dessen zentrale Bedeutung in der Lutherschen Gedankenwelt sich auch hier offenbart. Der Gott, welcher der natürlichen Vernunft als der grausame, ferne und unzugängliche erscheint, ist für den Glauben, ohne den nichts als Tod ist[59]), in seiner Verborgenheit der gütige und gerechte Gott; so sind es bei Luther nicht zwei Betrachtungsweisen, die nebeneinander stehen, sondern die eine, die tieferstehende, wird aufgehoben, wenn die höhere eingesetzt hat; beide repräsentieren verschiedene Stufen der Entwicklung; und es ist doch so, daß das Wachstum der Zeiten, der „Fortschritt", aus dem „Geist" „Buchstaben" macht; denn das, was hinter uns liegt und offenbart ist, ist „Buchstabe"; das, wonach wir uns nach vorn strecken, ist „Geist". Die „Söhne Gottes" aber sind ständig im Zustand der Zeugung[60]).

Der Glaube ist die Funktion, in der allein wir Gott haben[61]). Wir haben über diese Seite des Glaubensbegriffs und über all das, was in den Transzendentalismus hineingehört, bereits gesprochen; aber es sind noch einige andere Momente vorhanden, die in diesem Zusammenhang berücksichtigt werden müssen.

---

[58]) Fides enim ipsa transformat sensum et ducit ad agnitionem voluntatis dei ... Ideo transformatio sensus nostri est utilissima scientia fidelium Christi. Et conservatio sensus proprii est nocentissima resistentia spiritus sancti (Rm. II, 270, 9).

[59]) Ita tota res posita est in alternatione, ut stultitia et infirmitas dei coram hominibus sit sapientia et virtus coram deo et econtra sapientia et virtus mundi sit stultitia et infirmitas, immo mors coram deo (Rm. II, 15, 24; vgl. W. 18, 779).

[60]) W. 4, 365.

[61]) Deshalb ist auch non credere ... injustitia, quia omnis, qui non credit, est injustus et impius (W. 3, 331). — Auch hier verweise ich auf E. Schäders Ausführungen über den Glauben als die „Lebensform" in Theoz. Theol. II², S. 53.

An dem Glaubensbegriff Luthers in der ersten Psalmenvorlesung ist dreierlei merkwürdig; 1. der Glaube bezieht sich nicht auf klare, sondern auf dunkele Objekte; fides est non apparentium[62]); so ist sein Gegenstand das verborgene und geistliche Wirken Gottes, in das der Verstand nicht eindringen kann oder die Vergangenheit, die man nicht mehr sehen kann[63]). Die scheinbare Ungerechtigkeit dieses Lebens erweckt geradezu den Glauben[64]); ja, so eng ist der Zusammenhang des Glaubens mit dem Verborgenen, daß auch unser Intellekt im Glauben dunkel wird, d. h. daß er gefangen wird im Gehorsam Christi, um so seine wahre Vertiefung zu finden[65]). Scheint Luther in der Frühzeit die syntheresis rationis, statt des verdorbenen Denkens und Wollens, als das Organ für das Unsichtbare und die Gottesweisheit bezeichnet zu haben[66]), so ist diese wohl vereinzelte mystisch-rationale Konstruktion bald ersetzt durch den Gedanken, daß erst dieser Gehorsam das tiefe „Sehen" oder wahre „intelligere" ermöglicht. So ist der Glaube ein unsicheres und wagendes „Wissen", das hinter dem Schein der Dinge das Leben der intelligibilen Welt ahnt. Deshalb heißt glauben an den verborgenen Gott als an Gott, den Guten und Gerechten, glauben. Daß dabei der Affekt, das „Fühlen" und die „Rezeptivität" nicht fehlen kann, ist selbstverständlich[67]). Ich glaube jedoch nicht — und das wäre m. E. erst „Glaubensgnosis" oder „Metaphysik des Glaubens" — daß man bei Luther durchgängig im Psalmenkommentar zwischen der ersten Stufe des Glaubens, die den Gehorsam oder die Umkehr der ratio voraussetzt, und der zweiten Stufe des spiritualiter intelligere, die ohne den Glaubensgehorsam nicht sein kann, scheiden darf. Es gibt Stellen, wo die Scheidung sich dar-

---

[62]) W. 9, 91; W. 1, 102. — Philosophia semper de visibilibus et apparentibus, vel saltem ex apparentibus deducta loquitur, fides autem est non apparentium, nec ex apparentibus deducta; immo de coelo est, cum ex apparentibus potius contrarium fidei semper deducatur (W. 3, 507/8). Nunc enim ostenditur nobis per fidem, tunc autem per speciem. Ideo hic per auditum, ibi per claram visionem (W. 4, 8). Faciem domini in hac vita nullus videt nisi per fidem (W. 4, 101). In sacris et divinis prius debet audire quam videre, prius credere quam intelligere (W. 4, 95). — Hier ist der Zusammenhang des Hörens mit dem Wort schon zu beachten; vgl. auch W. 4, 9, 95.

[63]) W. 3, 548, W. 9, 92: Ergo adhuc de praeteritis visis (d. h. Christus) credimus, quia nihil scimus certo, nisi quod intuitu videmus, alia omnia credimus.

[64]) W. 3, 477. [65]) W. 3, 125.

[66]) W. 1, 36 f.: Ac sic intelligeret et amaret invisibilia et supra se existentia, quae per syntheresin apta est intelligere ac amare.

[67]) Vgl. R. Seeberg, Zur Relphil. Luthers a. a. O., S. 105.

bietet; es gibt andere, wo sie verwischt ist[68]). Aufs Ganze gesehen, ist vielleicht ersichtlich, wie der Glaubensbegriff auch aus nominalistisch gedeuteten neutestamentlichen Stellen und aus der Idee vom deus absconditus sich herausbildet, und wie auch die mystische Idee von der Verdunklung des Intellekts sofort produktiv mißverstanden und verbunden wird mit dem Gedanken vom rezeptiven und affektiven Gehorsam Christi.

2. Bei diesem Ansatz ist es klar, daß der Glaube ein spiritualiter intelligere ist, eine mystica intelligentia, welche zugleich die Substanz Gottes ist[69]). Die wahre, aber verborgene Wirklichkeit erkennt der Glaube; er ist die Kraft zum Unsichtbaren. Was die Vernunft nicht sieht, sieht er; was die Vernunft als gut beurteilt, beurteilt er als schlecht. Die Bekehrung ist die Erkenntnis des deus incarnatus et absconditus, die der h. Geist im Intellekt und Affekt durch den Glauben bewirkt. Schon in den Randbemerkungen Luthers zu Augustin ist die Verbindung fides incarnationis Christi oder fides carnis Christi festgefügt, und nicht anders steht es in den dictata super psalterum, wo die cognitio spiritualis das Wissen um die Heilsnotwendigkeit der Inkarnation ist. Igitur ad deum converti nemo potest, nisi prius ad Christum conversus. ... Quod fit per cognitionem Christi sive dei incarnati (W. 4, 7). Freilich ist dabei mehr an das Kreuz als das unsichtbare Leben im Gegensatz gedacht denn an die Heilstatsachen im spezifischen faktischen Sinn[70]). Das ist gewiß nicht einfach Intellektualismus; viel eher könnte man das mit dem Begriff Spiritualismus wiedergeben; denn der Glaube ist wie super omnem intellectum so auch vor dem intelligere, so daß Menschen, Worte und Buchstaben ihn nicht geben können[71]). Nur der heilige

[68]) Distinguo autem intellectualem naturam a rationali, quod multis philosophis absurdum videtur, sed tamen scripturae consonum, quia intellectus est secundum scripturas invisibilium et aeternorum, quae beatificant (W. 1, 26).

[69]) W. 3, 400, vgl. 440; W. 4, 7. — Hier kann ich mir teilweise die Ausführungen Hunzingers a. a. O. I, 49ff., 60ff. aneignen.

[70]) W. 9, 17, 23, 39; W. 1, 102; W. 3, 172; W. 4, 94. — Vgl. ferner, darüber hinausgehend, Zur Frage der unio mystica mit Christus W. Koepp, Panagape (1927) I, 126f., und Z.Th.K. 1921, Wurzel und Ursprung der Lehre von der unio mystica.

[71]) W. 3, 172, 451; vgl. 474: Fides enim, quae est non sensitiva nec ex sensitiva procedens cognitio, sed desursum solum intellectualis, ipsa docet, quia bona talia sunt eis mala et mala justorum sunt eis bona. ... Est autem ante deum, qui spiritualia videt. Nec enim aliter convertitur anima nisi affectu et intellectu, quod fit per fidem (W. 4, 107). Scientia non fit nisi ex fide prae-

Geist erkennt den Sinn der Menschwerdung Christi. Und die Beziehung auf das Wort deutet sich hier schon damit an, daß der Glaube hier mit dem „Hören", nicht mit dem „Sehen" in Zusammenhang gebracht wird. Natura enim verbi est audiri. ... Ita deus pater locutus est nobis, id est filium verbum suum ostendit nobis in auditu fidei (W. 4, 9). Deshalb ist auch der Glaube nicht bloße Erkenntnis, sondern durch Gott geschenkte Erkenntnis und Gehorsam gegenüber dem geisterfüllten Wort[72]). Trotzdem ist in diesem Zusammenhang der neuplatonische oder areopagitische Untergrund schwerlich abzustreiten, so sehr er sich sofort mit andern Elementen verbindet.

3. Da wir in diesem Leben nicht die res haben, sondern uns mit den testimonia rerum begnügen müssen, so ist auch der Glaube keine res, sondern ein argumentum rerum non apparentium[73]). Der Glaube bezieht sich also nicht bloß auf das Verborgene und Zukünftige, sondern er ist selbst eine geistige Beziehung, eine dynamische Funktion, eine Hoffnung oder doch der Anfang der Hoffnung. In fide et spe est misericordia tua in hominibus (W. 3, 179; vgl. 367 und 453)[74]). Freilich, diese Beziehung ist Kraft und Substanz in den Dingen, d. h. sie verändert Persönlichkeit und Weltbild.

Es ist deutlich, daß diese ganze Anschauung, die nicht so sehr mit eschatologischer Stimmung als vielmehr mit der dynamischen Metaphysik Luthers und mit seinem Transzendentalismus in nahem Zu-

habita (W. 4, 289; vgl. W. 4, 95). — Diese Theologie des auf Glauben ruhenden intellectus beim jungen Luther kann also nicht mit der Absicht der Koeppschen Metaphysik des Glaubens verglichen werden (s. etwa a. a. O. I, 130).

[72]) Quia deus in humanitate apparuit, non potuit ex sensibus nisi homo percipi: ideo intellectu opus est quem dat fides. ... Caro et sanguis numquam possent revelare hunc hominem esse deum verum, nisi spiritus prius revelaret et spiritui crederetur. ... In sacris et divinis prius oportet audire quam videre, prius credere quam intelligere, prius comprehendi quam comprehendere ... prius discere quam docere. Aurem enim habemus, ut aliis obtemperemus (W. 4, 95); vgl. auch schon W. 9, 92.

[73]) W. 3, 279; W. 4, 602f., 272.

[74]) Fides verbum est rerum futurarum, i. e. argumentum et signum et testamentum (W. 4, 193). — Die Worte Gottes sind nur intellectu et fide perceptibilia, in spe, non in re. (W. 3, 367); vgl. W. 4, 211 und 380. Fides enim est lumen, virtus et substantia rerum sperandarum, quae aedificatur ex authoritate et exemplis Christi (W. 3, 169). — Fides est substantia rerum sperandarum, i. e. necessarium antecedens spei (W. 9, 91). Die Stelle W. 3, 169 deutet auch mit der Akzentuierung der Autorität Christi auf den Zusammenhang mit dem franziskanischen Positivismus hin.

sammenhang steht, aus dem Nominalismus hervorwächst[75]). Aber sie ist doch auch wieder eine produktive und originale Umbildung des Nominalismus, in die möglicherweise, neben dem biblischen Urbild, auch mystische Einflüsse hineinwirken; denn auf Gott hoffen heißt in Christus sein und in ihm leben[76]). So ist die spezifische religiöse Funktion, in der die Beziehung auf Gott wirklich wird, eng verknüpft mit der „Existenz" in Christus; so eng, daß Gott haben und in Christus sein miteinander gleichgesetzt werden. Daß „alles spezifisch Christliche diesem Glaubensbegriff" fehle, ist gewiß nicht richtig; und bloß neuplatonisch ist er ebensowenig.

Die Grundgedanken dieser Anschauung vom Glauben finden sich in fast überraschender Weise unverändert in de servo arbitrio und in den Abendmahlsschriften wieder; auch hier liegt die Wurzel des Glaubens, der sich auf unsichtbare und verborgene Objekte bezieht, dem *„allzeit ein leiblicher anblick wird fur gestellet, darunter er doch ein anders verstehe und begreiffe"*[77]), in der Vorstellung vom verborgenen Gott; Glauben und den Geist haben, d. h. mit Gottes Augen sehen, werden hier miteinander identifiziert. *„Der glaube muß hie die vernunfft blenden und sie aus der leiblichen, begreifflichen weise heben ynn die andere unbegreifflichen weise, die sie nicht verstehet und doch nicht leucken kan"*. Das „Fleisch" erkennt auch im Abendmahl nur Brot und Wein, wenn es aber in der Kraft des „Geistes" glaubt, so weiß es, daß Brot und Wein Leib und Blut Christi wesentlich sind[78]). Glauben heißt also mit einem mächtigen Affekt des Willens und des Geistes das vollbringen, was die Vernunft nicht kann, nämlich den anscheinend fremden und grausamen Gott trotz dieser seiner Verhüllung als den nahen, barmherzigen und guten Gott wissen[79]). Der Zweifel an dieser „Gunst" Gottes, der Gott nicht „will", das eben ist der Unglaube[80]), der gerade damit immer zugleich gewissermaßen ein geistiges

[75]) Sancti autem in silentio et patientia et in spe, non in re, sicut illi, quia in nomine domini salvantur, quod non nisi in spe fit et patientia et silentio, ubi impii in tumultu et re, immo rei vanitate salvantur (W. 3, 301; vgl. 341). — Hunzinger hat, glaube ich, diese ganze Betonung der spes, der testimonia, der futura mißverstanden und hinsichtlich ihres Ursprungs und ihrer geschichtlichen Bedeutung auf die falsche Ebene geschoben (a. a. O. I, 66ff.); vgl. auch F. W. Schmidt, a. a. O. S. 233f., der recht besonnen urteilt.

[76]) Sperare in domino est in Christo, deo nostro, esse et participare ei ac sic in ipso existendo sperare in dominum (W. 3, 56).

[77]) W. 18, 633; W. 26, 436.

[78]) W. 18, 709; W. 26, 311f., 334. [79]) W. 18, 708; vgl. 780.

[80]) W. 18, 769. Incredulum enim esse est deum negare et mendacem facere (W. 18, 780).

und moralisches Steckenbleiben in der Sphäre des Ungeistlichen und Scheinbaren ist. Aber auch die aus der Auffassung des Glaubens als Funktion sich ergebende transzendentalistische Bestimmung des Glaubensbegriffs, die Luthers ganzes Schrifttum durchzieht, findet sich hier. Der Glaube, in dem Gott uns Gott wird, drückt auch Gottes Stellung zu uns aus: sicut credit, sic habet[81]). Glauben wir nicht an Christus als an unsern Versöhner, der uns vor Gott vertritt und durch sein Blut Gnade für uns erlangt, so wird Christus uns eo ipso zum unbarmherzigen Richter, der uns nach unsern Werken verurteilt. Ut credunt, ita habent[82]).

Noch reicher sind die Ausführungen über den Glauben in der Vorlesung über den Römerbrief. Auch hier stoßen wir zunächst auf die uns bereits bekannten Fundamente. Der Glaube bezieht sich auf verborgene Objekte, und Glauben heißt, trotz des Gegensatzes, der Wahrhaftigkeit Gottes sich beugen; Macht und Wahrhaftigkeit Gottes und dahinter seine Unveränderlichkeit, das sind die göttlichen Eigenschaften, die hier in Betracht kommen[83]). Sodann gehören Glaube und Demut zusammen; denn der Glaube macht die Weisheit der Welt blind, und er tötet den Eigensinn und das Selbstvertrauen[84]). So ist das Be-

[81]) W. 18, 769.

[82]) Die Pelagianer setzen Christus ab. Hinc enim Christum iam non suavem mediatorem sed metuendum iudicem sibi fecerunt, quem placare student intercessionibus matris et sanctorum, tam multis repertis operibus, ritibus, religionibus, votis, quibus omnibus agunt, ut Christus eis placatus gratiam donet; non autem credunt, quod apud Deum interpellat et gratiam eis impetrat per suum sanguinem et gratiam. ... pro gratia. Atque ut credunt, ita habent. Est enim Christus vere et merito illis judex inexorabilis, dum eum deserunt ut mediatorem et salvatorem clementissimum et sanguinem ac gratiam eius viliorem habent quam studia et conatus liberi arbitrii (W. 18, 778).

[83]) Non quod propter hoc crediderit, sed propter Dei veritatem. Sensus ergo est: Credidit, ut sic Deus verax fieret, dum ipse pater fieret, sicut Deus promiserat (Rm. I, 42, 27). Ista enim duo sunt, quae faciunt fidem esse arduam et difficilem. Primum, quod ‚est non apparentium', immo contrariorum quam apparentium velut impossibilium fieri, ubi omnis natura negat futurum. Hoc victo secundum adhuc difficilius sc. trepidatio cordis, ne forte Deus mutetur in consilio suo et aliud faciat. Primum respicit potentiam, secundum veritatem dei. Utriusque virtus est immutabilitas dei tam ab intra quam extra (Rm. I, 43f., 22ff.).

[84]) Unde notandum, sicut supra ex b. Augustino dictum est, quod „lex operum dicit: Fac, quod jubes, lex fidei autem: Da, quod jubes". Ac per hoc populus legis respondet legi et Deo in lege dicenti: Feci, quod jussisti, factum est, ut imperasti. Populus autem fidei dicit: Non possum facere, non feci, sed da, quod jubes; non feci, sed desidero facere. Et quia non possum, peto et quaero a te, unde possum. Ac per hoc ille superbus et gloriosus efficitur, hic

kenntnis Gottes das vornehmste Werk des Glaubens, in welchem der Mensch sich selbst verleugnet, aufgibt und stirbt[85]).

Aber stärker als bisher treten wohl drei Momente zutage. 1. Die Beziehung des Glaubens auf die Erfahrung. Wie die Existenz der Konkupiszenz durch Erfahrung feststeht, und wie Luther durch Erfahrung weiß, daß Gott seiner gespottet hat, als er sich gerecht gefühlt hat, so kennt nur der, der glaubt, und der es erfahren hat, den Frieden Gottes, der unter viel Trübsal verborgen ist[86]). Das ist eine Verschiebung gegenüber der Frühzeit, in der fides und experimentum gelegentlich geradezu als Gegensätze empfunden werden (W. 1, 104). Dieser Beziehung von Glaube und Erfahrung entspricht die Betonung des Beteiligtseins des Herzens am Glauben und die Unterordnung des ganzen Lebens unter sein Ziel. Credere in Christum est in ipsum toto corde intendere et omnia in ipsum ordinare (Rm. II, 88, 20)[87]). Ebenso muß hier auf den Zusammenhang von Glaube und Geist hingewiesen werden. Wer an Gott glaubt, ex deo potens et sapiens est super omnia (Rm. I, 8, 33). Quia qui confidit forti fide et spe se esse filium dei, ipse est filius dei, quod sine spiritu nemo potest (Rm. I, 73, 25). So ist der von Gott gewirkte Glaube die Transformation des Menschen[88]), und die „entblößende" Freude, nicht an den Dingen sondern an der Hoffnung, ist die Stimmung des Christen[89]). 2. Die Abgrenzung des Glaubens gegen den Intellektualismus ist schärfer durchgeführt. Es heißt nicht bloß — das hat Luther auch

autem humilis et vilis sibi ipsi (Rm. II, 99, 24). Dies enim spiritualis est fides, nox incredulitas. Econtra fides est nox et incredulitas est dies (Rm. II, 308, 28); vgl. Rm. II, 57, 23; 241 f., 31.

[85]) Confessio enim est opus fidei precipuum, qua homo negat se et confitetur deum ac ita negat et confitetur, ut etiam vitam et omnia neget, antequam se affirmet. Moritur enim in confessione Dei et abnegatione sui. Quomodo enim potest fortius se abnegare quam moriendo pro confessione Dei? (Rm. II, 245, 18).

[86]) Rm. II, 187, 21; 273, 7; 83, 10; vgl. R. Seeberg, Lb. der D. G. IV 1, S. 217.

[87]) Credidit Abraham Deo, i. e. Deum veracem reputavit, sed Deo credere includit semper et ubique credere (Rm. II, 103, 15).

[88]) Rm. II, 270, 6.

[89]) Vult itaque apostolus Christianos omnino quidem gaudere; sed de nulla re, immo per spem. Quia ‚beati, qui lugent', sc. in re; quia tales gaudent in spe. Spem autem non potest habere, ergo nec gaudium per spem, nisi qui omnibus renunciavit, nihil habet, quod cupit, confidit, in quo delectetur, insuper et multis malis opprimitur, ut nullis bonis hic gaudere possit. Et sic si volenter sustineat, pervenit ad spem ac spe ad gaudium (Rm. II, 287, 20). Spes autem denudat hominem, saltem quoad affectum, omnibus bonis et circumdat omnibus malis. Et hic patientia est necessaria, quae spem operetur (Rm. II, 288, 3).

schon früher gesagt — daß der Intellekt in die unsichtbare Welt hinein gefangen genommen werden muß, sondern — und darin zeigt sich zugleich das Motiv — daß die Gerechtigkeit des Menschen am Wort durch den Glauben, und nicht am Werk durch das Wissen hängt[90]). 3. Der Zusammenhang zwischen Glaube und Gehorsam — durch die Demut vermittelt — tritt jetzt schärfer ans Licht; und zwar ist es vor allem eine oboedientia spiritus, um welche es sich im Glauben handelt[91]). Fides nihil aliud est quam oboedientia spiritus (Rm. II, 275, 23). Jeder Versuch, zwischen dem Glauben und dem intelligere im tieferen Sinn zu scheiden, ist aufgegeben. Dies Problem, das die Entstehung des Glaubens betrifft, beherrscht offenbar das Denken Luthers; und deshalb ist der demütige Gehorsam, der in dem Glauben gesetzt ist, zunächst kein Gehorsam gegen die Kirchenlehre, sondern gegen das schöpferische Wirken des Geistes, der dem Menschen die „Augen Gottes" gibt, mit denen er in dem scheinbaren Meer von Unsinn und Gewalt die ordnende und gestaltende Hand des guten und gerechten Gottes wahrzunehmen imstande ist.

Die entscheidende Ursache jedoch für diese Neuerungen im Glaubensbegriff liegt in der festeren Konzentration des Glaubensbegriffs und in der womöglich noch schärferen Bestimmung des Glaubensobjekts, als welches vornehmlich, wie schon in der Frühzeit, Christus erscheint.

Es wird deutlich geworden sein, daß die ganze Konzeption Luthers in der Vorstellung vom deus absconditus zusammenläuft; deshalb ist auch das Bestimmtsein des Glaubensobjekts durch Christus implicite schon gegeben; denn Christus ist der deus crucifixus et absconditus. Hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß der Glaube an Christus uns die Gerechtigkeit Christi zueignet[92]); wir stehen hier also vor dem Gedanken Luthers, der mit dem bekannten Gleichnis von Bräutigam und Braut verdeutlicht wird; Christus ist unsere Gerechtig-

[90]) Non credunt autem, nisi invisibilia intellectum captivent et sese praecidant ab intuitu omnium visibilium (Rm. II, 233, 1). Tota justitia hominis ad salutem pendet ex verbo per fidem et non ex opere per scientiam (Rm. II, 241, 14).

[91]) Justus est, qui credit; injustus, qui non credit. ... Qui enim non credit, non oboedit; et qui non oboedit, injustus est. Inoboedientia enim tota injustitia et totum peccatum est (Rm. II, 27, 32); vgl. aber auch schon W. 3, 19: Nec nostra opera magna curat, quia ipse potest maiora facere, requirit autem oboedientiam solam s. ferner W. 4, 229: Hoc autem est: subiici per oboedientiam fidei Christo et illum confiteri dominum. ... Qui enim sic se humiliat et captivat in obsequium Christi, hic fit scabellum pedum eius.

[92]) Quia justitia Christi est eius, qui credit in eum, et peccatum credentis est Christi, in quem credit. Ideo non potest stare peccatum cum credente, sicut nec in Christo peccatum potest perseverare (Rm. I, 91, 20); vgl. W. 1, 104.

keit, sofern wir an ihn glauben; und eben der Glaube bewirkt auch die Wegnahme unserer Sünden, sowohl deshalb, weil wir sie in der glaubensmäßigen Einigung mit Christus diesem selbst übergeben — bei ihm ist aber keine Sünde — als auch deshalb, weil Gott den Gläubigen die Sünden vergibt[93]).

Aber der Glaube an Christus wird nun doch, wie mir scheint, noch enger und konkreter gefaßt; es ist nicht bloß die fides incarnationis, sondern auch der Glaube an den Tod und an die Auferstehung Christi[94]); und in diesem Sinn kann der Glaube auch als compendium salutis bezeichnet werden[95]). In diesen Zusammenhang gehört auch die von uns bereits analysierte Ausführung zu Röm. 5, 2[96]), nach welcher der Tod Christi nicht bloß die Sündenvergebung bedeutet, sondern dieselbe schafft, ebenso wie die Auferstehung Christi die Ursache unserer Gerechtigkeit ist[97]). Deshalb betont Luther hier die objektive Bedeutung Christi; der Glaube allein hilft nichts; Christus ist schlechthin der „Mittler" des Glaubens, und zwar handelt es sich nicht um das verbum incarnatum, sondern vor allem um das Werk Christi, d. h. um die Heilstatsachen[98]). Es ist kein Zweifel, daß der Glaube in der Vorlesung über den Römerbrief sein „spezielles" Objekt in Tod

[93]) Solum novum testamentum, i. e. gratia per Christi fidem aufert peccatum. Aufert autem deus peccata, quando fidem donat, quoniam credentibus remittuntur peccata (Rm. I, 107, 17).

[94]) Nihil aliud docet nisi credere, quod Christus sit mortuus et resurrexit. Quae fides facit, ut vivat, etiam qui non fecerit opera legis secundum justitiam legis. Non enim hic opera necessaria sunt, ut vivas et salvus sis, ut in justitia legis, sed fides sufficit sine illis operibus (Rm. I, 93, 23; vgl. 94, 25).

[95]) Fides itaque est consummatio et compendium salutis. Siquidem verbum abbreviatum est non nisi fides. Unde probemus? Quia verbum breviatum nulli est tale, nisi intellectum sit esse tale. Sed non nisi fide intelligitur. Ergo fides est vita et vivum verbum abbreviatum (Rm. II, 234, 29).

[96]) S. o. S. 99, Anm. 99.

[97]) Mors Christi est mors peccati et resurrectio eius vita justitiae, quia per mortem suam satisfecit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis justitiam. Et sic mors eius non solum significat sed etiam facit remissionem peccati, tamquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum justitiae nostrae sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa (Rm. II, 129f., 23; vgl. I, 34, 20).

[98]) Rm. II, 131, 23; 132, 15. 25; 133, 3. — Über die Christologie Luthers will ich gesondert handeln. Nur eine Einzelheit möchte ich schon hier gegen Holl hervorheben, daß nämlich die Zusammenstellung Christi mit den Heiligen in Luthers Frühzeit schon dadurch abgeschwächt und umgebogen wird, daß es heißt sancti eius (etwa W. 3, 46, 437; Rm. II, 218f., 30). Damit gewinnen die Heiligen ihre Qualität durch ihre Zugehörigkeit zu Christus, der wie ihr König und Quell erscheint.

und Auferstehung Christi gefunden hat. Noch einmal möchte ich betonen, daß die Beziehung des Glaubens auf die Inkarnation bereits in einer ursprünglichen Beziehung auf das verborgene Reich des im Gegensatz wirkenden Gottes gegeben ist und deshalb schon in den frühesten Schriften Luthers erscheint; aber sie ist nun hier gewissermaßen auseinandergefaltet.

Daß Luther nie eine Schwierigkeit oder Spannung zwischen der Deutung des Glaubens als der religiösen Funktion uud seiner von Anfang an festgefügten Beziehung auf die „Heilstatsachen" — das assentire omni verbo — empfunden hat, wird sich aber auch letztlich aus der Struktur des Gottesbegriffs erklären. Gottes allschaffendes Leben „will" von uns innerhalb seiner Offenbarung gefunden werden; deshalb kann auch unser Leben mit Gott sich nur innerhalb dieser Grenzen vollziehen, d. h. der Glaube an Gott schließt notwendigerweise den Glauben an Christus in sich. Mit der Struktur des Gottesgedankens ist die zentrale Stellung Christi und des Dogmas in der Religion Luthers gegeben[99]).

Gegenüber dieser Umlagerung oder — besser — gegenüber diesem Ziehen der Konsequenzen im Glaubensbegriff wiegen die sonstigen Bemerkungen, die Luther im Kommentar zum Römerbrief über den Glauben macht, nicht allzu schwer. Ich möchte hier nur auf ein doppeltes hinweisen: Einmal auf die Auffassung von Verheißung und Glauben als Korrelatbegriffe. Es gilt also: Ohne Verheißung kein Glaube, aber auch ohne Glaube keine Verheißung[100]). Hierin spricht sich eine letzten Endes nominalistische Anschauung aus, für welche es Ideen an sich nicht gibt, sondern welche die Realität der Ideen nur im Zusammenhang mit dem menschlichen Bewußtsein anerkennt[101]). Sodann ist noch auf den Begriff der lex fidei einzugehen. Die justitia fidei steht ultra hominem[102]); dementsprechend weiß der Mensch des Glaubens, daß er die Werke des Gesetzes von sich aus nicht erfüllen kann, und er gibt alles in die Hand Gottes[103]). Ja, die Werke des Gesetzes ge-

---

[99]) Mit der Aufdeckung dieses Zusammenhangs verschwinden m. E. die Schwierigkeiten, die O. Ritschl und F. W. Schmidt etwa in dem Verhältnis von assensus und fiducia emfinden.

[100]) Fides et promissio sunt relativa; ideo cessante promissione cessat et fides, et abolita promissione aufertur et fides et econtra (Rm. I, 40, 24). — Vgl. F. W. Schmidt, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung a. a. O. S. 158 f.

[101]) Vgl. oben S. 100 ff. — Si enim deus promittit et non est, qui credat promittenti, certe et promissio quoque Dei nulla erit nec implebitur, quia nulli est promissa, cum nullus eam receperit. Ergo fides ratificat promissionem et promissio fidem requirit in eo, cui fit (Rm. I, 42, 9).

[102]) Rm. I, 93, 19. [103]) Rm. II, 99, 24.

schehen aus Furcht und um des Lohnes willen, außerhalb der Gnade und des Glaubens; die Werke aber des Glaubens geschehen im Geist der Freiheit allein aus der Liebe zu Gott, wofür freilich die Rechtfertigung die Voraussetzung ist[104]). Durch die fides Christi ist der Gerechtfertigte gewissermaßen „ordiniert", ut sit justus ad facienda opera justitiae, sicut laicus ordinatur sacerdos ad facienda opera sacerdotis (Rm. II, 85, 17). So sucht die Rechtfertigung nicht die Werke des Gesetzes, sondern den lebendigen Glauben, der dann freilich seine formal mit den Gesetzesforderungen zusammenfallenden Werke wirkt[105]). Und der Glaube ist das Werk Gottes, der den Menschen gut und — allegorisch — zum opus dei macht, dessen Kraft aber die Kraft Christi ist[106]).

Die Eigentümlichkeit des Lutherschen Geistgedankens haben wir bereits berührt[107]). Luther denkt den Geist nicht abstrakt = rational als Bewußtsein oder als Innerlichkeit, wie die Mystiker, die Humanisten und die „Schwärmer", sondern er denkt den Geist — und hier zeigt sich wieder letzten Endes der Zusammenhang mit dem okkamistischen Positivismus — konkret = geschichtlich; Geist ist nicht „an sich", sondern immer in konkreter Erscheinung, im Wort, im Sakrament und in den Heiligen Gottes, d. h. in der Kirche. Das ist die „Approbation" des Geistes, die Tod und Auferstehung Christi bewirkt haben; in Christus ist der Geist wirkliche Geschichte geworden[108]). Er ist der deus incarnatus und deshalb absconditus. Und derselbe Geist, in der Predigt der

[104]) Rm. II, 85, 1. — Hoc autem fit, quando timore pene vel amore utilitatis lex observatur ac per hoc sine corde et voluntate ad legem, non sc. quia Deus ita praecipit ac voluit, sed quia bona promisit vel mala interminavit. Solus enim amor voluntatis liberrimus ideo facit vel omittit, quia Deo sic placet, etiam non curando quodcumque aliud bonum nec metuendo aliquid malum praeter ipsam dei voluntatem. Quod non habet natura, sed gratia per in fidem Christi donata per spiritum sanctum (Rm. II, 186, 11).

[105]) Rm. II, 86, 1. — Haec est rata differentia veteris et novae legis, quod vetus dicit superbis in sua justitia: Tu debes habere Christum et spiritum eius; nova dicit humiliatis in sua eiusmodi paupertate et Christum petentibus: Ecce hic est Christus et spiritus eius (Rm. II, 168, 14).

[106]) Opus dei et virtus est fides; ipsa enim facit justos et operatur omnes virtutes, castigat et crucifigit ... carnem; ut ipsa non habeat opus suum nec virtutem, sed ut opus dei sit in illa. Et sic salvat et roborat spiritum. Quando autem hoc fit, tunc omnes, qui illud faciunt, fiunt opus dei et virtus dei allegoricum (W. 3, 532). — Opera enim dei sunt opera fidei moralia (W. 3, 542). — Vera haec est virtus dei, quae facit opera dei; ergo virtus operum eius est. [sc. Christi] (W. 3, 543). Vgl. W. 10, II, 261.

[107]) S. oben S. 83ff., 109f.

[108]) W. 3, 521, vgl. 522, 266, 276; Rm. II, 7, 7; W. 4, 7.

Apostel wirksam geworden, macht die verborgene Herrlichkeit Christi aller Welt offenbar[109]). Damit verbindet sich jene oben besprochene Anschauung, wonach alles, was nicht in der Kraft des göttlichen Geistes lebt, Fleisch ist — auch der menschliche Geist —, wonach aber auch der göttliche Geist alles, was er beseelt, zum Geist macht, — auch das menschliche Fleisch[110]).

Man könnte fragen, ob hinter dieser verschieden gedachten Geistidee der Gegensatz von Plato und Aristoteles steht; man könnte auch die Geistesgeschichte selbst mit Hilfe dieser beiden Auffassungen zu prüfen geneigt sein; aber für uns ist wichtiger zu erkennen, daß der konkrete Geistgedanke Luthers analog zu der Grundidee des Christentums überhaupt gedacht ist. Das Christentum steht und fällt mit dem Gedanken, daß das Ewige zeitlich, endlich, Geschichte, Wort, Kirche geworden ist[111]). Indem Jesus den Mythus vom Menschen — der Mensch bin ich — auf seine Person bezogen hat,

---

[109]) Rm. II, 11, 17 und 7; W. 3, 384; W. 4, 9: Et hoc loqui, hanc verbi ostensionem, hanc euangelii editionem egit ministerio apostolorum et eorum successorum. Quia in illis loquutus est toti mundo. W. 4, 147: Quia facies Christi est triplex. Primo in adventu eius primo. quando incarnatus est filius dei, qui est facies patris. ... Secundo in adventu spirituali, sine quo primus nil prodest. Et ita est faciem eius per fidem agnoscere, in quo omnia bona sunt. ... Tercio in adventu secundo et extremo, ubi facies eius plene videbitur. W. 4, 216: Nisi Christus esset exaltatus, spiritus s. non fuisset datus, sicut ait Johan. 14 ... Scil. ut spiritu sancto misso Euangelium clarificetur et sic fides exurgat et salvi fiant omnes electi.

[110]) Fleisch ist nicht Kreatur, nicht *„blut, bein und marck"*, sondern Fleisch ist *„on geist"*. Geist ist nicht *„ein wesen, das kein fleisch noch bein hat". „Also wo fleisch etwas thut nach seiner klugheit und krafft ynn göttlichen sachen, da ist fleisch kein nütze, sondern verdampt, darumb wolt Christus nicht von mans samen geboren werden, auff das er nicht aus fleisch, das ist aus fleisches werck, lust, willen oder zuthun sondern allein aus krafft und wirckung des heiligen geistes geboren wurde, Und ist also sein fleisch eitel geist, eitel heilickeit, eitel reynickeit, denn was kan doch heilickeit, reynickeit, unschuld anders sein, denn geist und eitel geist?"* (W. 26, 352). Alle die sind also Geist, nach Joh. 3, die aus Geist geboren sind, obwohl sie Bein und Fleisch haben. Vgl. W. 26, 310f., 375; W. 23, 173, 175, 189, 245, 263: Wir sagen, *„das alles geist, geistlich und des geists ding ist und heist, was aus dem heiligen geist kompt, es sey wie leiblich, eusserlich, sichtbarlich es ymer sein mag, Widderumb fleisch und fleischlich alles, was on geist aus natürlicher krafft des fleisches kompt, Es sey wie ynnerlich und unsichtbar es ymer sey".*

[111]) Lehrreich für dies Problem ist die schöne Abhandlung A. v. Harnacks, Christus praesens — vicarius Christi (Sitzungsberichte der Pr. Ak. der Wi. 1927 XXXIV, phil.-hist. Klasse), in der freilich diese letzte Frage einstweilen noch nicht gestellt ist.

hat er die Christologie geschaffen, in der immer der „Mythus" der variable und ausdeutbare Faktor, die geschichtliche Person der konstante Faktor bleibt. Damit hat er aber auch der Ausprägung des Geistgedankens im Christentum die Richtung gewiesen und die Grundidee des Christentums bestimmt, die in den verschiedenen Begriffen der christlichen Lehre ausgestaltet worden ist. Diese Grundidee ist also nicht eigentlich „magisch", sondern „geschichtlich" geartet, indem sie das Göttliche im Zeitlichen und Endlichen konkret und persönlich werden läßt, indem sie den Geist nur in der Zeit kennt. Luther ist also unter diesem Gesichtspunkt „orthodox"; er gehört nicht in die „häretische" Linie der christlichen Religionsgeschichte, die Ewiges und Zeitliches trennt, und die den Geist aus seiner Verbindung mit der Geschichte loslösen will; er gehört auch nicht in die Aufklärung, mögen immerhin direkte und verschlungene Verbindungslinien zwischen Reformation und Aufklärung bestehen; viel enger ist er jedenfalls mit dem deutschen Idealismus und seiner christlich-philosophischen Konzeption eben durch die Eigenart seines Geistgedankens verbunden.

Mit diesem Geistgedanken aber verzahnt sich auch der Transzendentalismus Luthers, der ja von dem Offenbarungspositivismus und von der Prädestinationsidee nicht losgelöst werden kann. Die Gottheit erschließt sich nur in den Grenzen des menschlichen Bewußtseins; sie will in den von ihr gegebenen zeitlichen Ordnungen und Erscheinungen der Geschichte gefunden werden. Wenn sich aus dem ersten Satz ergibt, daß unser Bewußtsein der Spiegel der Haltung Gottes zu uns ist — freilich sollen wir Gott so in uns haben, wie er sich tatsächlich zu uns Sündern verhält — so ergibt sich aus dem zweiten Satz, daß Gott für uns wirklich wird in der geschichtlichen Offenbarung, die er so gewollt hat, d. h. in der von Christus enthüllten und dargestellten widervernünftigen Gestaltung des Lebens, in welcher er sein Reich schafft. Auch der Transzendentalismus Luthers, in dem sich sein Offenbarungsbegriff auswirkt, mündet in seinem Gedanken vom Geist, der in der Zeit wirklich wird[112]).

[112]) Ich glaube, daß diese theologiegeschichtlichen Überlegungen, vor allem auch die Reflexion auf die von Christus geschaffene und in ihm verkörperte Grundidee des Christentums, in jeder Betrachtung der „Unendlichkeit im Endlichen" die entscheidende Rolle spielen müssen. H. Heimsöth sieht in dem betr. Kapitel seines oben erwähnten schönen Buchs die Dinge m. E. zu sehr unter dem rein philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkt.

Studien zur systematischen Theologie, hersg. von D. A. Titius u. D. G. Wobbermin

Heft 1:

Heinz Erich Eisenhuth:

Die Entwicklung des Problems der Glaubensgewißheit bei Karl Heim

1928. 84 S. 4,80 RM. Subskribenten auf die ganze Reihe erhalten einen um 20 v. H. ermäßigten Vorzugspreis vom 2. Heft an.

Diese Studien sollen die theologisch-systematische Arbeit auf dem Boden der Reformation im Streben nach größtmöglicher Objektivität zu fördern suchen. Sie werden grundsätzlich unabhängig sein von theologischen und kirchenpolitischen Parteitendenzen jeder Art. Sie werden sich in steter Fühlung mit der historischen Forschung der exegetischen, kirchengeschichtlichen und allgemein religionswissenschaftlichen Disziplinen halten, aber dabei nie die spezifischen und übergreifenden Aufgaben der theologischen Systematik aus den Augen verlieren. Sie werden bewußt im Dienste der evangelischen Kirche stehen, aber doch zugleich eine ökumenische christliche Theologie anzubahnen bestrebt sein.

In Vorbereitung befindet sich Heft 2:

Lic. Georg Hoffmann:

Das Problem der letzten Dinge in der neueren und neuesten Theologie

1929. Etwa 126 Seiten.

Früher sind erschienen:

Disputationen Dr. Martin Luthers i. d. Jahren 1535–1545 an der Universität Wittenberg gehalten. Zum 1. Male hrsg. von Prof. D. Paul Drews †. 1895/96. Ein starker Band, früher 35 Goldmark; **jetzt 12 RM.**

Es sind Nachschriften, die geübte und sichre Federn in den akademischen Disputationen sich gemacht haben, die an der theologischen Universität Wittenberg unter Luthers Vorsitz gehalten wurden und bei denen Luther fortgesetzt in die Debatte eingriff. Die Disputationen zeigen außerdem Luther als akademischen Lehrer im unmittelbaren Verkehr mit den Studenten – eine ganz neue Seite seiner Wirksamkeit. Die Nachschriften sind zumeist sehr vollständig. Für ihre Treue zeugen sie selbst.

☞ Auch wenn diese Disputationen in der Weimarer Ausgabe, in verschiedenen Bänden verteilt, erschienen sein werden, wird diese handliche, jetzt sehr wohlfeile Ausgabe ihren Wert auch für die Besitzer haben.

P. Tschackert:

Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre

samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen. 1910. 645 Seiten Lex. 8°. 12 RM.

Die beste Zusammenfassung von Luthers geistiger und Lehr-Entwicklung.

Hans Hinrich Wendt:

System der christlichen Lehre

2. neubearbeitete Auflage. 667 Seiten. gr. 8. 1920. 14 RM., geb. 16,50 RM.

„Eine sorgsame charakteristisch durchgeführte religionsgeschichtliche Orientierung ist die Eigenart dieser 2. Aufl. des lehrreichen Buches." (Theol. Literaturblatt 1921.)

bona fide! 1735

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Eivind Berggrav:

Der Durchbruch der Religion

im menschlichen Seelenleben.

/ Aus dem Norwegischen übertragen von Dr. V. H. Günther (Pfarrer der deutschen evangelischen Gemeinde in Oslo). 1928. 188 Seiten. 8°. Geheftet 8 RM., Leinen 9,80 RM.

Aus Besprechungen des norw. Originals: „Berggrav hat das große Problem in einer Weise und in einer Sprache beschrieben, daß auf das stärkste Interesse der gesamten gebildeten Laienwelt gerechnet werden darf. .... Mit glücklicher Hand formt er den Begriff der grenzüberschreitenden Tendenz.... Alles in allem ist Berggravs Buch das Hohelied der „grenzüberschreitenden Tendenz" eine wundervolle, mit allen Mitteln moderner Wissenschaft arbeitende Erklärung des Pauluswortes: „Nicht, daß ich es schon ergriffen habe oder schon vollkommen sei; ich jage ihm aber nach" usw. (Phil. 3, 12–14.). Die modernste norw., deutsche, engl. usw. Literatur wird herangezogen. Auch insofern dürfte das Buch von Interesse für die deutsche Theologie und Philosophie sein." (Lit. Wochenschr.) – „Die Gedanken sind kräftig und originell. Das Buch gibt Gedanken und weckt Gedanken und ist höchst notwendig für unsere Zeit." (Erzbischof Soederblom.)

Deutsche Theologie

Bericht über den ersten deutschen Theologentag zu Eisenach. (Herbst 1927.) Herausgegeben von Prof. D. A. Titius. 1928. VII, 230 Seiten. gr. 8°. 6 RM.

„... Wer den Bericht liest, erkennt vor allem, welch ungeheurer Fortschritt sich an unserer theologischen Gesamtlage vollzogen hat. Der Krieg hat den Streit zwischen der „liberalen" und der „positiven" Theologe zu den Akten gelegt oder doch in eine sachliche Auseinandersetzung zwischen Gleichberechtigten, Wesensverwandten umgewandelt. Er hat überdies Fragen in den Vordergrund geschoben, denen gegenüber mit den alten Schlagwörtern nichts mehr anzufangen ist. Von diesem erfreulichen Wandel legte zum erstenmal der vorjährige Theologentag Zeugnis ab...." Die Vertreter der verschiedenen Richtungen „stellten sich einander offen, rückhaltlos, und nur auf das eine bedacht, die Erkenntnis der Wahrheit zu fördern. Das hat den vorjährigen Theologentag zu einem Markstein und Wegweiser für unsere deutsche Theologie und Kirche gemacht.... Der Bericht ist trotz des Jahres, das inzwischen verflossen ist, nicht veraltet; er behält seinen vollen Wert und wird auch durch die Verhandlungen des bevorstehenden zweiten Theologentages, die ganz anderen Fragen gelten, nicht überholt werden." (D. Kübel in dem Frankfurter Blatt „Die Gemeinde" 1928, 40.)

„Every British theologian who wishes to be abreast of contemporary German theology should carefully study this volume." (The Expository Times 1928.)

Gleichzeitig mit diesem vorliegenden Buch erscheint:

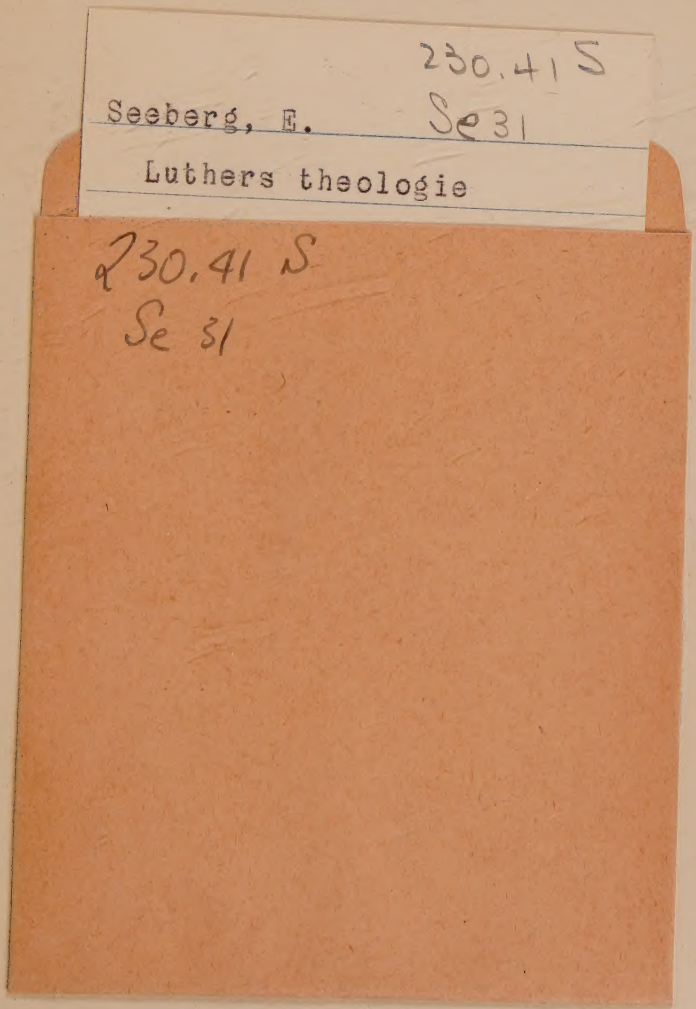
W. Scheller:

Die Absolutheit des Christentums

Ihr Sinn und ihre Berechtigung. 1928. 232 S. gr. 8°. Geh. 9,50, geb. 12 RM.

Die Arbeit will nicht beweisen, sondern grundsätzlich untersuchen, ob und inwiefern bewiesen werden kann. Sie läßt die verschiedenen Einstellungsmöglichkeiten zur Absolutheitsfrage zu ihrem Rechte kommen, stellt ihre Vorzüge heraus, beleuchtet ihre Grenzen. Ihre Eigenart liegt darin, daß die spezifisch religiöse Blickrichtung voll zur Geltung gebracht wird. Eine Lösung sucht sie auf dem Wege einer verstehenden Betrachtungsweise, die eine willkürliche oder dogm.-tendenziöse Beantwortung nach Möglichkeit ausschließt.

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen


230.41 S
Se 31
Seeberg, E.
Luthers theologie
230.41 S
Se 31